第6巻 新装版 講座・大乗仏教

如来蔵思想

平川彰／梶山雄一／高崎直道［編］

春秋社

新装版はしがき

このたび『講座・大乗仏教』の新装版刊行に当り、本巻についても、旧版刊行以後の如来蔵思想研究の動向について、このはしがきの中で若干ふれて、読者の理解に資することとしたい。

旧版のはしがきでも述べたように、如来蔵思想というのは特定の学派とか宗派を形成した教理ではなく、また、般若とか華厳・法華ないし浄土教経典のような特定の経典の教理に限定されるものでもない。むしろ、それらの諸経典を通じての課題であったところの、さとる、仏となる、とはどういうことかという問題をめぐっての思索のあとというべきもの、その点では仏教の長い伝統の中で必然性をもって生れて来た教理といえる。

この仏教の伝統は一方で釈尊の真意を継承することを使命としながらも、時代・社会の要求に対応して種々変化し、新しい要素を加味・融合しながら発展するという両面をもっている。大乗仏教の成立も、後の密教の形成も大いにこの後の点に負うている。法（ものの見方）の純粋性を保ちつつ、仏と衆生の関係についての思索が大きく変容したのである。

こうした融合性が仏教としての純粋性に欠けるということで、如来蔵思想に対する批判的見解が現われたことが、この十数年間における最も顕著な動向といってよい。その出発点は、単純化せば、如来蔵思想は我（アートマン）を許容するから仏教ではないということにある。この問題の学界への最初の提示者松本史朗氏（『縁起と空――如来蔵思想批判』大蔵出版、一九八九）はウパニシャッドと如来蔵思想に共通する思想構造として、「ダートゥヴァーダ」という名を提案した。これはすべての根元に一元を認め、その上に現象の多様な差別を容認する思想で、基台説とでも訳せ

るものである。この考えはかなり妥当性をもつ仮説と思われるが、このような思想構造は仏教ではないということになると、検討の結果、非仏教の範囲は次第にひろまり、先ず唯識思想が批判の対象に加わり、また、華厳思想も、中国の禅も、みなその枠内にあるものとして批判されることとなった。(松本『禅思想の批判的研究』大蔵出版、一九九四)

如来蔵思想批判の第二のソースとしては、日本仏教の問題としての本覚思想に対する批判がある(袴谷憲昭『本覚思想批判』大蔵出版、一九八九)。これは日本の社会の差別的体質批判としてはじまったものであるが、「本覚」の観念が由来するところの『大乗起信論』の説く如来蔵思想に諸悪の根元を帰している。しかし、如来蔵思想批判それ自体は大部分、松本説に依存している。

この批判に対しては、仏教とは何かということの決定なしには反論できない。しかし、そのような詮索は結局は不毛に終ると思われる。それは学説をこえて、宗教的信念の問題に帰着するであろうからである。筆者としては、仏教もまたインド的思惟形態としてのダートゥヴァーダに従うもの、ただしそれはウパニシャッドのブラフマン＝アートマン的なダートゥヴァーダに代る、ダルマ(法)の一元論であり、また救済論(解脱論)的にいえば、ブッダ＝ダルマの一元論である。そして、その共通の特色は一神教的な絶対他者の存在を理論的に認めないところにある、と考えている。

平成七年十二月十五日

高崎直道　しるす

はしがき

本巻は如来蔵・仏性に関する教理の展開を、その始源からチベットあるいは中国における解釈に至るまで跡づけることを目的としている。

如来蔵思想というのは我が国の仏教諸宗派のほとんどが受け容れている教理で、大乗にとっての根元的なものと言ってもよい。その教理を示す代表的な言葉は、『涅槃経』の「一切衆生、悉有仏性」であるが、さらに遡れば『法華経』の一乗思想にむすびつき、また『華厳経』の無尽法界の思想とも関連する。

仏性という言葉はこのように比較的よく知られており、その意味も理解しやすいようであるが、それと同義語として用いられる如来蔵は若干耳慣れないと思われる。よくそれは「如来像」と書きあやまられたり、あるいは三蔵とか大蔵経との連想で、お経のことを指すのではないかと思われたりする。そのような耳慣れない言葉を何故表題に用いるのかと疑問視される向きもあろうが、それはもっぱら、仏性よりも如来蔵の語の方が歴史的に先んじるということと、インドの伝統では如来蔵の語がこの教理を代表しているということに基づいているのである。その間の消息については第一章を見ていただきたい。

第一章はこの如来蔵思想の歴史と文献を扱う。如来蔵思想はインドでは学派としての独立性を有していたわけではないので、文献を通じて知られる思想展開をもって、その歴史と見るほかはない。六世紀はじめに漢訳された『究竟(くきょう)一乗宝性論』（略称『宝性論』）が幸いにも数多くの大乗経典を引用しているので、それを手がかりとして、われわれは大乗仏教の中での如来蔵思想形成史を知ることができる。第一章はこの『宝性論』以前の、主に経典類に見られる歴

史を叙述する。ただし、文献に関しては、後代のものも含めて、この思想研究の基礎資料となるものを一覧表として示して、読者の便宜をはかった。

第二章は上述の『宝性論』の大綱を概観したものである。同書は如来蔵思想をはじめて組織的に叙述した論典として、この思想の展開史上、文字通り要めの位置を占めている。その成立は五世紀はじめと思われる。

第三章以下は、この思想の内容をなす重要な教理ごとに章別を立て、併せて後代の展開に及ぶという構成をもつ。そのうち、第三章は仏性の語を最初に用いた『涅槃経』を素材として、その「一切衆生悉有仏性」の主張と、それと裏合せにつねに問題となる一闡提（いっせんだい）、すなわち成仏不可能な存在とに焦点を合わせたものである。この問題は一乗皆成か三乗殊別ないし五姓各別かという、いわゆる仏性論争として、後代まで課題として残された。

第四章は如来蔵思想の基本的特色をなす、信の宗教としての側面に光をあてる。主に『宝性論』に基づいて分析するが、『大乗起信論』に連なり、また遡って阿弥陀信仰にも結びつく課題である。

第五章は智、さとりの問題を中心として、唯識思想との関わりを論ずる。年代的には第一、二章に続く如来蔵思想展開史である。

つぎに、第六章は如来蔵と空性との関わりを、後代のチベット人による解釈を手がかりとして論じ、第七章では密教における如来蔵思想の解釈を、主に『理趣経』を素材として述べる。

第八章は華厳宗の法蔵がこの思想をはじめて如来蔵縁起宗と名づけて、中観・唯識から独立させる根拠となった『大乗起信論』の教説を、本覚と始覚の問題に焦点を合わせて論じたものである。本覚論は後に日本仏教の一重要課題となる。

中国におけるこの思想の受容発達の過程を略述すれば、羅什による般若の空宗と法華の一乗説の後をうけて、曇無

議の訳した『涅槃経』ではじめて仏性有りとの教えに接し、『華厳経』『勝鬘経』『楞伽経』を通じて如来蔵の語に親しみ、その一世紀後、真諦の訳出とされる『大乗起信論』の大流行によってほとんど全中国を風靡した。法蔵がその最後のしめくくりとして、これと『華厳経』の教説をむすびつけて、その華厳宗義を確立した、ということになろうか。禅宗との関わりは達摩と『楞伽経』に遡るが、実際に仏性論が問答をにぎわすのは、華厳教学を媒介としてのように思われる。このような受容の歴史を概観する一章を本巻に設けるべきであったが、その内容については上の略述にもみられる通り、法華思想や華厳思想と密接に関わるので、それぞれの巻に就いて見られることを希望する。

昭和五十七年三月

高崎直道しるす

目次

新装版はしがき
はしがき

Ⅰ　如来蔵思想の歴史と文献——高崎　直道　1

序　如来蔵思想とは何か　2
一　『如来蔵経』——如来蔵説の基本　6
二　如来蔵思想の背景　11
1　自性清浄心　11
2　如来の種姓　14
3　如来の胎　17
4　如来の界　19
三　如来蔵系経典の発達　24

Ⅱ　如来蔵の体系——中村　瑞隆　51

一　まえがき　52
二　『宝性論』の梵本・漢訳・チベット訳　54
三　『宝性論』の著者について　58
四　『宝性論』の内容　59

1 教化品第一 59
2 仏宝品第二 60
3 法宝品第三 61
4 僧宝品第四 61
5 無量煩悩所纏品第六 71
6 為何義説品第七 73
7 身転清浄成菩提品第八 75
8 如来功徳品第九 79
9 自然不休息仏業品第十 80
10 校量功徳品第十一 81

Ⅲ 仏性・一闡提——河村 孝照 85

一 はじめに 86
二 悉有仏性と一闡提 88
三 『涅槃経』前十巻のまとめ 98
四 微密仏性と一闡提の不定 99
五 仏性開顕と一闡提の生善 103
六 『涅槃経』後段のまとめ 116

Ⅳ 如来蔵と信——水谷 幸正 119
一 はじめに 120
二 信の意味あい 123
三 初期経典の信と大乗仏教の信 125
四 如来蔵三部経の信 131
五 『宝性論』の信 135
六 『大乗起信論』の信 141
七 むすびにかえて 143
Ⅴ 如来蔵とアーラヤ識——高崎 直道 151
一 はじめに 152
二 法身と智 155
1 『解深密経』 156
2 『菩薩地』 157
3 『大乗荘厳経論』 159
4 『中辺分別論』 163
5 『摂大乗論』 163
6 『仏地経』 166
三 如来蔵とアーラヤ識 168

四　真諦三蔵の伝える如来蔵説　175

VI　チベットに伝わる如来蔵思想——小川　一乗　185

一　はじめに　186
二　如来蔵と空性思想　187
三　如来蔵の存在性の解釈　194
四　チベット仏教における如来蔵思想の位置　199
五　ブトンと如来蔵思想　201
六　むすび　207

VII　如来蔵思想と密教——高田　仁覚　211

一　仏陀観について　212
二　教義について　214
三　修道について　216
四　『理趣経』に説かれた如来蔵について　217

VIII　本覚と始覚——柏木　弘雄　223

一　緒言——如来蔵思想展開の一端としての本覚・始覚　224
二　仏教思想史上における問題の普遍性　230
三　起信論説における「覚・不覚」義にたいする位置づけ　234

四　「阿梨耶識」の中の「本覚」と「始覚」　240
五　あとがき　251

I

如来蔵思想の歴史と文献

高崎　直道

序　如来蔵思想とは何か

日本仏教と如来蔵思想　わが国の仏教の基調は平安初期、最澄による天台宗の開教によって決定したものと見なしてよいであろう。かれの法相宗学僧徳一との論争にいみじくも示されているように、それは一乗（一切皆成）の実大乗ということであり、法相の主張する三乗別教を権大乗として斥けるものであった。(1)

この一乗思想は言うまでもなく『法華経』に由来するが、もう一つそれを裏づける教説として、『涅槃経』のいう「一切衆生、悉有仏性」の教えがあった。この教説はやがて天台の本覚法門とよばれる教学を生み出し、さらに鎌倉新仏教の導火線となっていくのであるが、そこにいう「仏性」こそが、今課題としている「如来蔵」にほかならない。

「仏性」「如来蔵」の意味　「仏性」（buddha-dhātu）とは仏の本質（ブッダ・ダートゥ）、本性というに等しいが、すべての衆生には仏と同じ本性があり、それが衆生の将来における成仏を可能ならしめているという意味で、仏の因、仏となる因と説明される(2)（性 dhātu＝因 hetu）。同じものが「如来の胎児（タターガタ・ガルバ）」（tathāgata-garbha）とよばれ「如来蔵」と漢訳されている。この語は元来、漢訳の言うように「如来を蔵するもの」の意で、衆生をさして呼んだ一種の説明語である。如来を内に蔵するというのは、いわば比喩的な表現で、実際に衆生が有しているのは如来（仏）となるべき要因（如来の胎児、まだ如来となっていないもの）であるとして、衆生のうちなる当の要因が「如来の胎児」とよばれ、さらにはより理論的に「仏の因」＝「仏性」とよばれるようになった（如来＝仏）。「一切の衆生は如来蔵である」という主張は『如来蔵経』と

いう名の小部の経典ではじめて宣言された。この教説をうけて、『涅槃経』の「一切衆生悉有仏性」の教説が現われたことは、『涅槃経』みずから語るところである。「如来蔵」にはまた、その如来と同じ本質、仏性が、蔵れていて見えない（所有者当人がまだ知らない）というニュアンスがあり、さらに、無知と煩悩に纏わりつかれているから見えないのだという、衆生の現状（「無量煩悩所纏の如来蔵」）を示す含みももっている。このような含みのある点が、かえって仏性よりも如来蔵の語をインド人が重用する原因であったかもしれない。このような歴史的な術語成立の順序と、術語の含む内容の豊かさ、インドにおける重用という事実などから、われわれも今日、これを如来蔵思想の名でよびならわしている。

如来蔵思想の位置づけ——法蔵の教相判釈　この如来蔵思想を大乗仏教中の一学説として位置づけたのは、中国の華厳宗の確立者法蔵である。

法蔵は『大乗起信論義記』の中で、所釈の『起信論』の教理内容に対し「如来蔵縁起宗」なる名を与えて、これを小乗、中観、瑜伽唯識の教説から区別し、また『入楞伽心玄義』ではこの教説を「実相宗」とよんで、小乗等がそれぞれ有相、無相、法相とよばれるのに対比せしめている。法蔵の分類は『華厳経』の教義を円教と見て、他をそれより下に位置づける教判論にもとづくのであるが、如来蔵思想は「大乗終教」として円教及び頓教に次ぐ位置を与えられているのである。(3)

インド・チベットにおける如来蔵思想　これにたいし、インド仏教においては、大乗仏教は中観と瑜伽の二宗に限るというのが古来の伝統的見方であり、これはチベットにもそのまま引き継がれている。すなわち如来蔵思想は中観

・瑜伽唯識のほかに独立した学説とはみなされていないのである。しかし、このことは如来蔵思想が学説として存在しなかったという意味ではない。たとえば、『楞伽経』が「如来蔵説」(tathāgatagarbhavāda) なる語をもって、この思想の内容をまとめ、それを外教の「アートマン説」(ātmavāda) と比較して、その相違点を強調しているのをその証拠に挙げることもできよう。[4] そして、事実、『如来蔵経』をはじめとするいくつかの大乗経典や論典のうちに、われわれはこの如来蔵説展開の系譜をたどることができる。ただ残念なことに、如来蔵説は、学説の系譜はたどれても、その主唱者の人脈はまったく知られない。この思想を説く代表的論典として『宝性論』があり、その作者を中国では堅慧 (Sāramati) と伝えているが、その人をわれわれはインド仏教史上にまだ同定できていない。他方、チベットの伝承では同書は弥勒・無著に帰せられている。それならば同書は瑜伽行派のものとなる。同じく『宝性論』と類似する内容をもつ『仏性論』なる書が漢訳されているが、その作者は天親すなわち世親と伝えられている。さらに、如来蔵縁起宗の代表として中国でもてはやされた『起信論』は馬鳴の作といわれているが、今日それを二世紀の仏教詩人と同一視する学者はほとんどなく、大方は仮託とみなしている。そして以上のほかには人名は知られていない。

『宝性論』はその用いる術語から言って、明らかに瑜伽行派のもので、如来蔵説はその経典作成の段階はともかく、すでに『宝性論』において、瑜伽行派に属する者の手によって組織化されたことを知るのである。他方、瑜伽行派の主学説たる唯識説を祖述する論典を見ると、如来蔵についての言及はときに見出されるが、それは先行する大乗経典に説かれた一教説として尊重されているというだけで、その比重は軽い。ただし、『宝性論』のあとを承けて、瑜伽行派の内部に、この思想を重んじる人びとの系統が生まれたということはあったかもしれない。たとえば中国に唯識説を伝えた学匠たちのうちでは、真諦などがその系統に属していたと思われる。『宝性論』の作者に関する伝承の変化は、玄奘の渡印よりもあとで、多分八世紀以後と思われる（中央アジア出土の八世紀ごろの梵文断片に弥勒造と見える）

が、これは如来蔵思想の瑜伽行派への吸収の完了を示すものであろう。このように学派の形成はついぞなかったが、学説としての独自性は歴史的に認められる。

如来蔵思想の近代的研究　インドにおける如来蔵説の、近代学界への最初の紹介者はオーバーミラーである。かれはソ連領中央アジアのラマ教僧院において、『ウッタラタントラ』すなわち『宝性論』のチベット訳を、その註釈（ダルマリンチェン作）とともに学び、その結果を『大乗の崇高なる救済論』の名のもとに英訳し、序論を附して公表した（一九三一年[5]）。この研究は日本の学者を大いに刺激して『宝性論』の研究に向かわせたが、その最初の反応は月輪賢隆の『宝性論』紹介論文（一九三六年[6]）となり、そのもとで主にチベット訳の研究が続けられることになった。戦後最初の『宝性論』の紹介論文は山口益『般若思想史』（一九五一年、法蔵館）の一章である[7]。他方、宇井伯寿は漢訳の『宝性論』を研究してオーバーミラーの説を批判したが、これはその『宝性論研究』（一九五九年、岩波書店）の第一部[8]となって結実した。

この間、中央アジアにおいて『宝性論』の一部を引用する梵文断片が発見され（一九三五年[9]）、さらに、ラーフラ＝サーンクリトヤーヤナ（Rāhula Sāṃkṛtyāyana）によって、チベットの僧院で『宝性論』の梵文写本が発見された（cf. JBORS. XXI, pp. 31, 33, 1936）。後者はジョンストンが校訂し、一九四〇年原稿は完成したが、大戦とジョンストンの死によって仕事は中断し、一九五〇年に至って漸く出版された[10]。この梵本の出版がその後の如来蔵思想研究を俄然活発にすることになる。

すなわち、宇井伯寿は早速にその和訳を試みて、先の研究と併せて公表し（上述『宝性論研究』第二部）また、中村瑞隆は梵漢の対照（一九六一年、山喜房[11]）、ついで蔵和対訳のテキスト（一九六七年、鈴木学術財団[12]）を相継いで出版し

た。一方、筆者高崎は梵本の英訳を試み、序論を附して公刊（一九六六年、Roma）[13]、さらに『宝性論』に引用される諸経論をたどって、如来蔵思想展開の歴史を跡づけることを志して、その成果を『如来蔵思想の形成』と題して世に問うた（一九七四年、春秋社）[14]。他方、後期インド仏教及びチベット仏教における如来蔵ならびに関連する思想の展開については、ルエック（D. Seyford Ruegg）による大著が公刊された（一九六九年、Paris）[15]。また、日本でもダルマリンチェンの註釈にもとづく如来蔵思想の研究が公刊された（小川一乗、一九六九年、文英堂）[16]。その他、研究論文は枚挙にいとまがない[17]。現在ここに如来蔵思想についての一巻をまとめられるのは、以上の諸研究に負うているが、これをさらにしぼれば、ひとえに『宝性論』梵本の発見、出版に負うていると言っても過言ではない。同時に如来蔵思想研究はなお日も浅く、未解決の課題も多い。本書が将来の研究のための一ステップとなることを期待するものである。

一　『如来蔵経』――如来蔵説の基本

『如来蔵経』の内容　『如来蔵経』（『大方等如来蔵経』）は大正大蔵経でわずか五ページほどの小部の経典である[18]。その内容は「一切衆生は如来蔵である」という宣言を、仏が神変をもって現出した無数の蓮華のうてなに如来が坐すという情景をはじめとする九つの比喩によって説明し、末尾に、この教えが過去世に常放光明如来によって説かれたものであること、その如来は胎中にある時から涅槃に入った後までずっと光りつづけたので、その名をえたこと、そのような過去世以来の法門として、この経の功徳は最勝であるとして、経典の受持をすすめて、結びとする。

その教説の核となるところは、右の神変を見ていぶかる聴衆に向かって仏の語る次の一節である（概要）。

善男子よ。萎えた蓮華の尊に如来が坐禅をくみ光明を放って輝いているのをそなたたちは見たであろう。それと同様に、如来もまた、その知恵と如来の眼をもって、貪欲、怒り、無知等、渇愛や無明にもとづく無量の煩悩にまとわれたすべての衆生たちの内部に、同じ知恵をもち、同じ眼をもった如来が、坐禅をくんで不動でいるのを見る。そして、輪廻をつづける衆生の内にありながら、如来の本性が少しも汚れずにあるのを見て、その如来たちは私と少しもかわらない（如我無異）と言う。

また、天眼をもつ人は、萎んだ花弁中の如来をとり出すべく、方便をもって花弁をとり除き、内なる如来を洗いきよめるであろう。

それと同様に、如来もまた仏眼をもって、一切衆生は如来をその内に宿している（sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ）と観察して、その衆生たちの渇愛と無知にもとづく煩悩のおおいを除去すべく法を説く。それが完成すると、内なる如来はあるがままに（如来として）そのはたらきを顕わす。

善男子よ、これは普遍妥当な真理（諸法の法性、法爾道理）であって、如来たちが世に出現する、しないにかかわらず、衆生たちは常に如来をその内に蔵しているのである。

この法を聞いて修行した菩薩はすべての煩悩から解放されて如来となり、如来のはたらきを世に施すであろう。[19]

この一段には如来蔵思想の含むすべてといって言い過ぎならば、ほとんどの重要な考えが含まれている。次下に説かれる八つの比喩も比喩の材料が異なるだけで内容は右の一段につきるが、さらに後の『宝性論』もここに如来蔵説の基本を見出している。

右に説かれていることをまとめると、次のようになろう。

(一)、煩悩所纏の衆生のうちに、如来智、如来眼を具えた如来が端坐している。

(二)、如来はその、汚れなき如来の法性を観察して、我身とそっくりだと言う。
(三)、そして、法を説いて、内なる如来を浄化させ、如来のはたらきを顕わしめる。
(四)、この「一切衆生が内に如来を蔵している」ということは普遍妥当の真理であり、如来が出世してもしなくても常にかわりない。

「内なる如来」 右の、内なる如来は、「汚れなきわが法性」、あるいは「如来智」「如来眼を具えた如来」というほか、第二喩以下では「如来知見」「如来法性」「胎児の状態にある如来の法性」「如来の種姓」「法蔵」「仏体」「不壊なるもの」「智蔵」「如来身」「如来智」「十力・四無畏等の仏の諸徳性の蔵（法蔵）」等といわれている。これらは皆、如来の本質とか諸徳性を表わすものであるが、それが「胎児の形で」(snin-por gyur pa=garbhagata) 衆生のうちにあるとすれば、この内なる如来は直ちに「如来の胎児」とよんでよいことになろう。しかし、この経ではまだ後の経論に見られるような術語として固定した「如来蔵」という語は現われていない。むしろ、衆生の内なるものが、如来と同じ法性 (dharmatā) といわれ、不変のもの、清浄なものとされているところが重視さるべきである。このうち、清浄なものというのは、外なる煩悩のおおいとの対比で言われているところ、伝統的な「自性清浄心、客塵煩悩染」という教説の系統をうけるものであることが容易に気づかれる。その意味ではこの法性とは本性 (prakṛti) であり、心の本性（自性）である。自性清浄心は衆生にあっても、如来においても不変である、ということである。

「不変なる法性」 第二に、この不変なる法性というのは、(四)で言われている普遍妥当の真理（法爾の道理）と実はまた一つのことである。(四)は「一切衆生は如来を内に宿す」というのが、「一切法は縁起している」「空である」「諸行は

無常である」等と同列の真理、したがって如来自内証の法であるということを言わんとするものである。如来は真理をさとって、その真如（tathatā）に達したもの（āgata）であるから、如来の法性とは、この真理そのものということになろう。それは真如、法界、空性（縁起）、無為というにひとしい。この文脈において、内なる如来＝如来法性＝真如・無為という定式ができ上る。この不変なものは第四喩の不浄中におちた金をはじめとして、第七喩や第九喩の金の仏像などがもっとも似つかわしい喩えである。

「法蔵」　これに対し、法蔵（chos gter＝dharmanidhi）というときはやや趣きを異にする。この「蔵」は地中伏蔵ともいわれるように、金や宝石が地中に埋蔵されていることをいう。つまり、外からは見えず、あるいは土を掘り出しただけではまだわからない。これを精錬してはじめて金となり、宝石となる。この「蔵」（nidhi）の観念はまた、宝山（ratna-gotra）、金界（suvarṇa-dhātu）、宝蔵（ratna-ākara）などといわれるゴートラ（山）、ダートゥ（界）、アーカラ（蔵）と同義である。すなわち「法蔵」とは、衆生は仏と同じすぐれた徳性（法）を隠しもっているが、みずからは気づかずにいる、という文脈で用いられている。これは如来蔵の教義によりふさわしい概念ということができよう。

「如来の種姓」　もう一つ、特色のあるのは「如来の種姓」（rigs＝gotra, kula）という語である。これは第八喩で、貧賤な女性が転輪聖王の王子を懐胎しているのに、それとも知らず難儀しているという話で示されているように、インド社会の通念というべき種姓論に根ざしている。如来となれるのは如来の家系に生まれ、これを継ぐからだということである。この場合ゴートラは遺伝する種のようなものである。また、この比喩からいうと、衆生は如来の胤（たね）を宿しているから、その胎（ガルバ）に如来を宿すものという表現に最もふさわしいが、同時にこれは、如来の胎児（ガルバ）を宿すものという

意味にもとれる。このガルバのもつ両義性が如来蔵の概念の定義において、いずれ重要な役を果たすことになる。

（第一喩の蓮華の萼もガルバとよばれるが、これは胎と同じで、種の容器である。）

ガルバを胎児とすると、それはいずれ成長するものという予想がある。これも如来蔵思想には大事なことで、実は仏はいわば産婆役で、その懐胎を教え、とり上げるが、これを育てるのは衆生自身で（比喩と若干異なるところが出るがやむを得ない）、これは、あまり強調されていないが、菩薩が法を聞いて自ら修行したあとで如来となるというところに示されている。また一般に汚れを除いて浄めるというふうにも表現されている。

「如来智、如来知見」　もう一つ、重要な概念は如来智、如来知見といわれるものである。これは二様に用いられている。第一に、衆生のうちに如来ありと見るのが、如来の智、如来の眼のはたらきであること。第二は、その内なる如来が、自分と同じ智、同じ眼をもっているということである。如来の智とはさとりの智であり、真理、真如を見る智である。同時に、それはまたすべてを知る智（一切智、一切種智）ともいわれる。だから、衆生ひとりひとりの内側を透見することもできるし、それは如来でなくてはできないことなのである。そして、衆生の内なる如来は本質的にこの智にほかならないから、衆生は「智蔵」である。しかしこれは開発されなければならない。この「智の開発」は、第八喩とならんで、智の種子（bīja）が芽を出し、如来の大樹に成長するという、第六の樹木の種子の喩えでも取り上げられている。衆生から菩薩へ、そして如来へという成長の過程は、まさに智の開発にほかならない。

智には眼とならんでもう一つ、仏典で既定の喩えがある。それは光明である。如来蔵の法門を過去世に説いた常放光明如来は、まさにそのような如来智の象徴である。同時にそれは自性清浄心、つまり光り輝く心（prabhāsvara-citta）にも通じる。「胎内にあるときから光りつづけた」という表現はそれを暗示している。

まとめ　『如来蔵経』はその短さにもかかわらず、このような豊富な教説を内包し、しかもそれを平易な比喩のみによって教えている。後来の経論はひたすらこの教説の肉づけと、理論化をその任とすることとなるのであるが、他方『如来蔵経』自体には、それ以前の大乗の教義が圧縮されてつめこまれている。以下、自性清浄心をはじめとして、右に挙げた重要概念ごとに、その歴史的背景を概観してみよう。

二　如来蔵思想の背景

1　自性清浄心[20]

大乗以前の心浄説　仏教の修行の目標として「心を浄める」ということが掲げられるのは、たとえば、いわゆる、七仏通誡(かい)の偈にみられる。その「自浄其意」(sacitta-pariyodapana＝svacitta-paryavadāpanā)[21]は現実の状況としては心が汚れていること、それにもかかわらず浄化が可能であることを前提とする。これは例えば、

比丘たちよ、たえず自分の心を観察すべきである。長夜にわたって、この心は貪(むさぼ)り、瞋(いか)り、無知によって汚されている。比丘たちよ、心が汚されれば(citta-saṃkilesā＝citta-saṃkleśāt)衆生は汚される。心が浄められれば(citta-vodana＝citta-vyavadānāt)衆生は浄められる。[22]

という教説にみとめられる。さらにすすんで、その汚れは心にとって本来的なものでなく、したがって心自体は清ら

かなものであるとの考えも出てくる。これは、

比丘たちよ、この心は明るく輝いている（pabhassaraṃ cittaṃ）、ただ、一時的な汚れ（客塵煩悩）によって汚れている。そのことを、まだ教えを聞いたことのない凡夫たちは如実に知らない。だから、かれらには心の修練がないと私は説くのである。

比丘たちよ、この心は明るく輝いている。そして、一時的な汚れから離れている。そのことを、教えを聞いた聖なる弟子たちは如実に知っている。だから、かれらは心の修練を積んでいると言うのである。[23]

に示されている。

ここにはまだ、心は本来とか、心の自性は、という表現はないが、汚れが「客」であるというところから当然予想されることで、この点はアビダルマの解釈学を経て、大乗に入って明言されるようになる。清浄、すなわち明るく輝いているというのは「白い」（白紙のような）あるいは「完全に清らかな」という意味で、そのような心とは、「有分心」とよばれる潜在心をさすと、南方上座部の註釈書は解している。[24] 各瞬間ごとにはたらく表面心は何らかの汚れがつねに附随しているからというのがその理由である。この有分心は後の大乗のアーラヤ識に比すべきものであるが、それが心の本性といわれているわけではない。同じ経文は法蔵部所伝といわれる『舎利弗阿毘曇論』にも見えるが、[25] そこでも心は仮心をさすとされている。したがって清浄といっても、アーラヤ識同様、無覆無記というにとどまる。

ところで、部派のうちには、上掲の経文を認めないものもあった。すなわち有部は、右の分別論者の拠る経文は「正理に違うから了義説ではない。いったい何の密意によるのか」と言う（『順正理論』巻七二）。[2] その理由は、染汚したものは清浄でありえないし、清浄なものは染汚されるはずがないという、一種の性相永別論である。他方、自性清浄心をみとめる部派としては、分別論者（南方上座部）のほかに大衆部があり（『異部宗輪論』大衆部本宗同義）、法蔵部

もそうであったことになる。

大乗の心性清浄説　大乗経典になると、『般若経』をはじめとして、『法華経』『維摩経』等々、多くの経典に自性清浄心が客塵によって汚れているという教説がみられ、ほとんど大乗の根本的見方の一つと言ってよいほどである。[27] そこでは「心の本性」(cittasya prakṛtiḥ) とか「諸法の本性」(dharmāṇāṃ prakṛtiḥ) など、本性が独立して用いられ、自性 (svabhāva) と同義とされた上で、それは「空」であると主張される。すなわち、明るく輝いている、清浄、ということが空という意味に解されたのである。これは、心の染浄によって衆生の染浄（すなわち迷悟）がきまるという相関論ともむすびつきやすい。事実、『維摩経』は「弟子品」中で優波離をして前述の経文をのべさせた上で、心の本性はかつて汚れたことはないといい、さらに無分別、無顚倒なる無我こそ心の本性で清浄であると説いている。[28] さらにすすんで、ここから、心の自相、心の雑染相、心の清浄相という三つの側面を考えると、唯識説の三性説の方へ発展することになる。その場合、心の自相とは、縁起したもの、空なるもの（無自性なるもの）としてのアーラヤ識（無記心）であり、心の清浄相は空性（真如・法界）である。これにたいし、如来蔵説では、自性清浄心は空性に相当し、それが本来的なものとみるのが特色である。この主張に導く根拠は、自性清浄心を虚空にたとえるところにある。これは単に「無い」ということでなくて、すべての根底にあって変らないものを意味するからである。この比喩は『宝積経』の「迦葉品」[29]にもみられるし、さらに『大集経』の諸品にしばしば説かれていて、後に『宝性論』に典拠として引用されている。[30] 如来蔵説ではこうして、空なるものは客塵煩悩に限定された上、それらが自性清浄心＝如来蔵には本来無い（如来蔵は客塵について空）、という主張に変えられていく。

2　如来の種姓[31]

種姓（ゴートラ）ということ　はじめに述べたように、如来蔵・仏性とは、衆生の内なる仏の因ということであるが、因とは第一に、成仏の可能性、すなわち衆生自体のもつ能力である。この成仏、換言すればさとり、あるいは涅槃に至りうる能力を仏典では一般に「種姓」（ゴートラ）と称する。

ゴートラには、これも前にふれたとおり、金属や宝石を埋蔵している山という意味と、氏素姓、家系、あるいはその家に伝世する能力を意味する場合という二種があった。このうち、宝の山の比喩は、『宝性論』が引用するごとく、『大集経』の「陀羅尼自在王品」（『陀羅尼自在王経』『大哀経』）に見える説である。[32] そこで仏は宝石造りにたとえられているが、ただ宝石師の力だけで宝石が生まれるのではない。石が磨くに値する優れた品質をもっているときはじめて、宝石となる。それと同様、陶冶さるべき衆生にその値うちがあるときはじめて、鍛錬が適用されると『宝性論』は説明する。『陀羅尼自在王経』は実はそれによって菩薩の成道の能力をいっているのであり、これは三乗の区別の上に立てば、如来の種姓を菩薩にのみ限る説ともなる。このような意味の「如来の種姓」は「如来の家に生まれる」とか「如来（仏）の系統を断絶しない」といった表現で、多くの大乗経典で説かれていることである。しかし、こうなると、この種姓、ゴートラは家系にたとえられるものと言うべきであろう。

アビダルマにおけるゴートラ　仏教の教理にゴートラの観念が導入されたのは、アビダルマの盛行以後であろう。阿含の経文中にもないことはないが、アビダルマの教義に応じての附加ではないかと思う。たとえば、パーリ聖典中

には「ゴートラ＝ブー」(gotrabhū)[33]という語があって、比丘が修行の過程で、聖人(アーリヤ)となる直前の位(およびその位にある人)をさす。その註釈によると、凡夫の種姓(puthujjana-gotta)を捨てて、聖人の種姓(ariya-gotta)を得ると説明されているから、上の語は「種性に成る」「(アーリヤの)一族に生まれる(その一員となる)」という意味と解せられる。注目すべきことは、そこにパーリ語の gotta でなく、サンスクリットの gotra が用いられていることで、これは他の部派(本土内の)からセイロン上座部が借用した語であることを示しているのではないかと思われる。右の位は有部系の術語でいえば世第一法に相当するが、一方、漢訳で伝えられる資料中には「種姓地」(性地)という名がしばしば現われる。たとえば、『異部宗輪論』で大衆部の説を述べる部分にあり、また『毘尼母経』にもあって、右の世第一法に対応する。ゴートラ＝ブーのブー(bhū)は、「成る」という動詞語根の意味のほかにブーミ(bhūmi)すなわち地という意味もあるから、種姓地と訳すことも可能である。また、『般若経』はいわゆる三乗共通の十地の中で、乾慧地の次に種姓地を置き、ついで、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地と次第して、後に辟支仏地と菩薩地を加えるから、已作地までは声聞の階位で、見地以下が預流果ないし阿羅漢果、八人地は預流向(四向四果の第八人の意)、そして種姓地が世第一法に相当する。『般若経』の素材となったのは実は『毘尼母経』と同系で、法蔵部の説であったと推定されている。[34]

種姓の観念はその後、有部にあっては声聞と独覚と菩薩の三乗の種姓という考えとなって展開する。[35]これは四姓が生まれによって身分が異なるように、三乗の到着点(さとり)がそれぞれに異なるのは、生まれつきの素質がちがうから、もしくは修行の過程にあって、行き先が決定する(種姓に成る)からと考えたのによる。(ここで、菩薩の種姓とは仏の系統で、菩薩とはさとりの確定している有情の意味で、仏の前身をさす。)この考え方は後に瑜伽行派にうけつがれ、いわゆる三乗各別、あるいは五姓各別、一分無性(アゴートラ、種姓を永久に欠くもの)の説となる。[36]

大乗の種姓観　一方、多くの大乗経典にあっては、菩薩の概念内包の拡大にともない、如来の家系も大家族となった。『華厳経』は菩薩を「如来の家（kula）に生まれたもの」とよび、その任務を「仏の（三宝の）系統（vaṃśa）を保ち、断絶せしめない」（不断仏種、不断三宝種）と規定している。[37] 逆説を好む『維摩経』は阿羅漢となった大声聞には如来となる種は敗壊しているとして、その一族に加えるのは拒否しながら、煩悩に汚された衆生こそが如来の種姓に属すると言っている。[38] この後者の範囲を極限まで拡大すれば、すべての衆生が生まれつき如来の家系に属するもの、如来の種姓を有するものということになろう。

菩薩の観念の拡大に当って大きな貢献を果たしたのは『法華経』である。[39] そこでは菩薩は「仏子」の名でよばれるが、『維摩経』などで排除されていた大声聞たちも、仏子としての自覚をもつとき、無上菩提を保証（授記）されている。こうして、三界の衆生は皆、「わが子」とされ、仏の一乗が説かれる。しかしそこには、さとりを衆生の能力とみる考えはない。如来の知見と、慈悲にもとづく真実の開示悟入が強調されるだけである。（仏子の観念はもともと仏弟子を世の家族関係に擬して述べたもので、諸川の水も大海に入ると一味となるように、四姓の出身者も、仏のサンガに入れば、沙門釈種子（śākyaputra）の一味となるという時の「釈（種）子」というのと同じである。あるいは、バラモンが梵天の口から生まれたと出自を誇るのになぞらえて、仏弟子を、如来の口から生まれた（つまり、仏の説法を聞いて修行者となった）正嫡と称するときもある。この表現は『法華経』にも『勝鬘経』にも利用されている。）

ゴートラが一種先天的な能力と考えられている限り（gotra＝bīja 種子＝śakti, sāmarthya 功能）、これはたえず差別観とうらはらとなっている。如来蔵思想はゴートラをいわば、如来の一家、全仏教徒という方向に拡大したのであるが、それでも、仏教徒以外のものからこれを区別するという一種の限定を免れない。『涅槃経』などのいう一闡提はその部類で、いわば反仏教徒には仏性のあることを認めたくないのであろう。その場合、仏性とは仏種姓（buddha-gotra）

という意に近い。『宝性論』でみると、このようなゴートラが「仏性」と漢訳されている場合も多い。それは文字通り、仏の種であり、成仏の能力である。

3　如来の胎

ガルバ（胎）　宝山という意味のゴートラと似て、まだ蔵されていて見えないうえ、しかも、やがて成長するものという種子（ビージャ）とよく似た性質を兼ね備える観念として、もっともこの思想にふさわしいと考えられたガルバは、この思想の形成以前には、仏教で術語として用いられた形跡はない。

ガルバはその語義からいうと、摑（つか）む（grbh＝grh）という意味の語根に由来する。内に何かを入れて摑みこんでいるもので、胎児の容器としての母胎、子宮を意味する。それが同時に、中味である胎児をも意味するのは、何に由来するのか。あるいは、中味の胎児をぬきにしては、胎はその機能を果たしていないことになるからであろうか。この両義は複合語においては何れを採るかとくに問題となる。

「ガルバ」を含む合成語　インド思想史上、この語が最初に比喩的に用いられた術語は、ヒラヌヤガルバ、すなわち黄金の胎児、金胎であろう[40]。これは根元的一者の意であるが、元来は太陽神サヴィトリ[41]、次いでプラジャーパティ（生主、万物の生みの親）、最後に梵天の別名とされる。黄金というのは古くは太陽の色とか、価値（恩恵を施すもの）からたとえられたのであろうが、胎にかかる形容詞で、日本語でいう「金の卵」といった意味ではない。一方、ガルバは、そこから万物が生み出される元のものという意味だと、容物（いれもの）とも考えられるが、それが水に浮かんでいるとされ

るので胎児の意味に解されている。これは根元的一者と、開展した万物が別のものでない、つまり同質と考えるからであろう。

他方、ガルバを語の末尾の構成要素とする複合詞は、一般に、前に置かれる語によって示されるものをその内部に有している、という意味をもつ（有財釈複合語）。たとえば、唯識説でよく用いられる比喩の一つ、金蔵土（kāñcana-garbha-mṛttikā）[42]は、金を含んだ土という意味で、これは宝山という場合のゴートラと類似の用法を示す。しかし、この場合でも、金の胎児、すなわち、実質的には金であるが、まだ金としてのはたらき、徳性を顕わしえない状態にあるものを含んでいる土という解釈ができないわけではない。同じく、仏典の用例でいうと、菩薩の名としてよく出てくる金剛蔵（Vajragarbha）とか智蔵（Jñānagarbha）なども、金剛（のごとき智慧）を内にもつもの、智慧を内に蔵すもの、の意に解してさし支えなかろうが、これも、智慧がまだはたらきを現わしていない意味であれば、前と同様、智の胎児をもつと考えられないわけではない。

これにたいし、『ガンダ＝ヴィューハ』すなわち『華厳経』の「入法界品」の中で、善財童子をさして「タターガタガルバ」とよんでいる[43]のはどう解するか。如来が人格を表わすだけに、意味がもうひとつ複雑になる。これを前同様の有財釈の複合語と考えると、（如来蔵という術語の場合と同様であるが）善財は、如来を内にもつ（容物）、あるいは、如来の胎児（将来如来となるべき何ものか）をもつ人となる（善財が胎で、如来が胎児）。しかし、善財その人が将来如来となる人だという意味なら、端的に善財は如来の胎児と言ってよい。（善財が胎児、如来〃胎児。ただし、如来が胎という意味、つまり善財が、如来から生まれた子、仏子ということは必ずしも意味しない。前と同じ、「如来の卵」的な意味である。）いずれの意にとっても、この善財の説明語として用いられた「タターガタガルバ」が『如来蔵経』の「如来蔵」の直接の先駆をなした（ただし、あくまで比喩的用法）ことはほぼ間違いないと思われる[44]。

ダートゥガルバ　もう一つ、如来蔵思想に関連してくる用法として、『般若経』などに見られる「ダートゥガルバ」(dhātugarbha)[45]がある。これは仏塔のことで、ダートゥ（馱都、遺骨）を祀る建物という意味である。このガルバの用法は、ヒンズー教で神殿の中央の、主神を祀る内陣をガルバと言うのと同じである。（因みに、セイロンの「ダーガバ」はこの語の訛りであり、ビルマの「パゴダ」はさらにその転訛といわれる。）

仏塔は、大乗の初期にあっては、生身の仏に代るものとして崇拝の対象であったが、『般若経』などによって、経典崇拝にその位置をゆずった。しかし、永遠のブッダに対する崇拝が起こると、ダートゥガルバもまた別様の意味をもって復活したものと思われる。それは、法身塔、法身舎利塔とよばれるものを媒介として、その法身を経典から人格的な仏へと変えることによって成立する。そして、そのような仏法身の容物とは、これは如来蔵であって、衆生がそれにほかならないことになろう。舎利塔崇拝と如来蔵思想のむすびつきは、『涅槃経』や、少し時代はおくれるが『無上依経』に見られるところである。

「如来」を生むもの　なお、如来が胎児であるということは、その母なるものを何とみるかの連想を生ずるが、それに当る概念として「仏母」があり、般若をさす。さとりの智慧がさとりを生むということである。これも比喩的に『宝性論』で用いられている。[46]

4　如来の界

ダートゥ（界）　ダートゥが直前の引例では遺骨の意で用いられていたが、仏典におけるこの語の用法は極めて多

岐である。[47] もっともよく使われる例としては、一切法を十八界に分類する場合の「界」であろう。この漢訳は境界によって区切られた一定の領域をさすが、十八界はそれぞれ他を排除する特性をもつものという意味でこの漢訳が適当する。『倶舎論』はこれを種類（jāti）の義と説明する。まさに類概念である。ところで、同じ類に属するものは相互に共通する性質を有するので、その共通する性質こそがその類をあらしめている本質（svabhāva）であるということで、それもまたダートゥとよばれる。ちょうど物質の元素のようなものである。事実、地界、水界等四大を挙げるときはその意味をもつ。『倶舎論』には界の語義について別釈があり、生本（ākara）の義といわれるが、その実例は金界とか銀界で、これは金鉱（金山）等というに等しく、その中に金なり銀なりを含む鉱床である。この場合は、そこから金の出てくる母胎という意味で、「因」の義ともいわれるが、これはまさしくガルバと同義である。さらに、種類と生本の両義において、ゴートラと同義であると示されている。[48]

「ダートゥ」の原義　ダートゥの原義は置く場所、土台、依りどころである。その上に何かを置く、あるいはその中に何かを容れる場所として、物質に対する空間を考えると一番ふさわしい。空間はインド的には虚空界で、それはもっとも普遍的なもの、そして不変なものの代表としてしばしば比喩的に用いられる。虚空は存在の全領域であると同時に、個々の物質（形あるもの）の中に入りこんでいるとも説明されるが、これはブラフマンとアートマンの関係にも似ている。それが入りこんでいる個々の物質にとって、それは本質を形成していることになる。それはその意味で万物の根元である。

ダートゥとダルマ（法）　仏教はもちろん実体としてのブラフマンやアートマンを認めないが、それに代るものとし

て、ダートゥとよばれるに値するものとして、法（ダルマ）を挙げる。法は保つもの、支えるもので、ここでいうダートゥと同義になる。そして、そのような本質を有する個々のものもまた法とよばれるが、それら多数の法に対していうと、根元的な法は、「法界」といわれる。法界は「諸法の法性」といわれるように、「法性」と同義とされる。具体的にそのような「法の本質」とは縁起とか、無常性（諸行が無常であること）といわれるもので、如来が出世しても出世しなくても変わらない真理をいう。空性もまた、そのような真理を表わす概念の一つである。真如も同様である。

仏教の「法」の特徴　仏教はここでもう一つ特徴ある思考をもつ。それは、仏はそのような真理（法）をさとったといわれるが、その自内証の法をことばで表現したもの（教説）がまた法といわれる。その八万四千の法門にとって、さとった法は根元をなすもの、諸法出生の因である。[49]

第二に、さとりを開いた仏自身は、その真理の世界に融合し、一体となったと考える。これは必ずしも仏教特有というわけでなく、梵我一如あるいは「ブラフマンを知るものはブラフマンとなる」というウパニシャッド以来のインド思想のパターンである。仏教もまたその例外たりえないということを示すにすぎないとも言える。余談はさておき、右のことは「如来」という言葉に対する教義的解釈にも示されている。すなわち、『般若経』などで、如来とは真如に到達した者の謂と解釈される。[50] これは『大乗荘厳経論』でも同様である。[51] ただし、その如来はただちにひるがえって穢土に姿をあらわして、その慈悲のはたらきを具現するというところが、むしろ仏教独自と言ってよいかもしれない。漢訳の「如来」にはその意味がむしろ強いし、大乗仏教を通じて、その点が強調されると思うが、この視点こそが、実は如来蔵の普遍性を成立させる根拠となっているのである。

「微塵含千」の喩え　この、日本の真宗教学の用語をもってすれば、往相と還相という両面は、まさに、さきに述べた法の両面、さとりの法と教説の法という構造に対応する。真理・真如との関係でいえば、如来は、まさに真如と虚妄の間を往復する媒介者という役目をもつ。この媒介者のはたらきを俟ってはじめて、衆生は如来蔵たりうるのである。このことを示す例証は、さがせば大乗経典中になおいくらでもあると思われるが、『宝性論』を通じて、われわれが知りうる直接の権証、その意味で、如来蔵思想の先駆としては、『華厳経』の「性起品」の有名な微塵含千の比喩で示される教説を挙げなければなるまい。その大要はつぎのとおりである。

ここに一大経巻があって、三千大千世界のあらゆる現象をその大きさのままに描いてあるとしよう。その大経巻が（不思議なことに）一微塵の中に収まっている。同様にすべての微塵の中にも入りこんでいる。そこに天眼をもつひとりの智者が世に現われて、この微塵の中に世界が収まっていることを知り、そのままでは役立たないからと言って、方便を用いて、一つひとつの微塵を打ちくだいて、世界をあるがままに役立たせた。

こういう状況を仮定するとして、それと全く同様に、如来は、その、世界のすべてを知悉する智恵の力で、煩悩の纏い、無知の縛で身動きも出来ない衆生ひとりひとりの内に、如来の智慧が備わっているのをみて、奇特の想いを抱かれる。〝なんと、かれら衆生たちは私とそっくりではないか〟（奇哉奇哉、徳相具備、我身無異）。そこで、方便をめぐらして、縛を除いて、かれらの内なる如来の智慧をはたらかしめるのである。(52)

微塵含千つまり、一微塵の中に全宇宙を吸収してしまうとは、さしずめブラックホールみたいなものだが、それを知り、かつ、そのまま放置しないで中味を解放する（ブラックホールに対してそんなことが可能かどうか知らないが）という如来ならではのはたらきが、そこでは強調されている。重点はあくまで如来のはたらきに示されているが、同時に、衆生の自発性が全く不必要とされているわけではない。これはインド仏教の特質であって、如来はあくまで媒

介者にすぎないのである。

如来蔵の三義　『宝性論』は恐らく右の経文を予想した上で、第一節の末尾でまとめたような、如来蔵思想の基本となる『如来蔵経』の教理を一つの偈に作った。すなわち、

(1)仏の智恵が衆生の聚(あつま)りに滲透しているから、(2)その無垢なることは（如来、衆生の状況の差にかかわらず）不二であるから、(3)仏の種姓のうちに、その果（仏位）を仮定して、一切衆生は如来蔵であると、教説された。(53)

これは更に、(1)如来法身の遍満、(2)真如の無差別性、(3)種姓の存在と説明され、この三者の有機的連関の上で、如来蔵の三義の名で知られている。(54)

右の絶対的真理と人格的原理の一体化という観点は仏教を通じての一般的特色であり、それが同時に如来蔵思想を特色づけていると思われるが、ここで、客観的真理と一体化される主体的原理は、詮ずるところ、真理を悟る智慧にほかならない。すなわち、絶対的真理＝法と一体化した仏すなわち如来の法身は、そのうちに真如と如来の智とを含むというのが、如来蔵思想の基本である。そして、その点で、智慧と真如（絶対的真理）を峻別する（換言すれば、法身と法界を区別する）唯識思想と際立った相違を示す。ただし、これは唯識思想における一つの極限的状況で、唯識思想といえども、その初期の状況としてはこの真理とそれを悟る智慧とはそれほど明確に区別されていたとは思われない。(55)

唯識思想における両者の峻別は、恐らくは、アビダルマ的な無為と無漏の包摂範囲のちがいで、智慧を無漏であっても無為とはいえないという教義上の約束を忠実に守った結果であろう。

如来蔵思想は、如来の法身という人格的絶対者を根拠とするゆえに、一切の衆生にその同じ法性が備わっていると

断言することが出来たわけで、単なる客観的真理の普遍妥当性（たとえば空性が虚妄分別との間に有するような）とはもう一つ違った特色をもっている。同時にそれが、ヒンズー教的なブラフマンの実在という観念に一歩あやまれば同じてしまう危険性を蔵していたこともまた、否定できないところである。[56]

三　如来蔵系経典の発達

『如来蔵経』にはじまる如来蔵説はそのあと『不増不減経』『勝鬘経』によって継承され、理論的に緻密の度を加えた。

『不増不減経』　『不増不減経』[57]は『如来蔵経』よりさらに小部の経典で（『大正大蔵経』版でわずか二頁）、『宝性論』によれば経名に「品」（-parivarta）の名の付いていることもあるので、あるいはより大部の経の一章とも考えられるが、内容上はもちろん完結している。その主題は、衆生のさとりの増減にかかわらず、衆生界と法界には増減はなく、この両者は実は同一の界（eko dhātuḥ）である。（すなわち、衆生界のほかに法界はなく、衆生界・即・法界である。）ただそのことを知らない故に、衆生は邪見を抱き、生死輪廻の海に沈没している。その一界なるものとは、甚深なる如来の智慧の境界としての第一義諦であるが、それが衆生界であり、如来蔵であり、そして如来の法身にほかならないという。如来蔵がここではじめて「衆生の界」として、術語化された。

すすんで、経はその如来蔵＝法身が、無量の煩悩に纏われている時には衆生とよばれるが、世間を遠離して菩提行

を修する時は菩薩とよばれ、また、一切の煩悩垢を離れて清浄になった時、如来とよぶと言って、『如来蔵経』と類似の衆生三分説を述べ、また、煩悩との関係については、如来蔵は煩悩と無始時来共存するが、本質的にそれと相応しているわけではない（客塵）。しかし、如来蔵には本来的に無量なる如来の諸徳性が相応している。そして、過去無限の昔から、この煩悩蔵や清浄法と共にある如来蔵の自体は常恒不変なる法性で、これは衆生が如来の智を得て、煩悩との共存状態を脱した後でも、未来永恒に存続すると言う。すなわち「如来蔵」とは外は煩悩に蔽われていても、内は如来の清浄法より成る、常住不変の法性である。

このように、如来蔵は衆生の界すなわち本質という意味に解せられ、したがって法界＝法身と同義と解せられたわけであるが、他面「衆生界（衆生の総体）は如来蔵なり」という形で「一切衆生は如来蔵なり」を言い換えたということも考えられる。ともかく、この界としての如来蔵は、チベット訳がいみじくも示しているような「如来の精髄（de bshin gśegs paḥi sñiṅ po）」であって、如来を宿すものではない。そして一切の衆生は如来の精髄を有するものと解されるに至った。

『勝鬘経』[58]『勝鬘経』もまた同じような如来蔵説を展開する。この経も比較的小部のよく纏まった経典で、主人公勝鬘夫人の活躍ぶりで、在家仏教経典の代表のように扱われているが、その中心部分の説く教理は意外に難解である。全体は、勝鬘夫人が両親のすすめで仏教に入信（実は過去世に既に長い仏縁がある）し、その決意を三大受、十大願によって披瀝し、さらにその願は「摂受正法」の一願に尽きるとした上で、正法論を展開する。すなわち、正法とは大乗であり、一乗である。声聞・縁覚の二乗は一乗を究竟とする方便に過ぎない。そしてこの一乗の正法とは、四聖諦で言えば苦滅の一諦、三宝で言えば仏宝としての如来法身に帰する。つまり、苦滅諦＝法身であるが、この同じ法

身が煩悩所纏の状態にあるとき、如来蔵とよばれるとする。（如来蔵＝在纏位の法身）。

如来蔵については、経はさらに、それが如来の智と不離不脱なる諸徳性については不空（aśūnya）すなわち徳性を完備しており（不空如来蔵）、如来の智とは別（脱・離）なる煩悩蔵については空、つまり、それらが本来的に欠無である（空如来蔵）と説いて、これぞ空性の真実義と謳い、しかも如来蔵はそのような智と不離不脱なる清浄法の所依（āśraya, pratiṣṭha, ādhara）であるとともに、智と別なる煩悩蔵にとっても所依であり、したがって生死と涅槃はいずれも如来蔵に依ると言う。ここには、如来の法性にひとしいといわれながらも、如来蔵には煩悩具足の衆生という具体的イメージがなお生きていることを示している。

同時に経は、両方の概念の内包する相互矛盾を気にして、「心が自性清浄であるのに、而も煩悩によって汚されているとはどういうことか」と自ら問いを発している。ただし、その解答は如来のみの知るところということで逃げてしまい、解決を未来にのこしている。如来蔵が不変の法性＝空性＝界とされるかぎり、それは一面においてさとりそのものであると同時に、迷悟、善不善、生死と涅槃がそこにおいてある場として、所依とよぶことができる。しかし、如来蔵があるからこそ、衆生は苦を厭い、涅槃を願うということは容易に理解できても、如来蔵がある故に生死輪廻するとはいえない。もしそうであれば、如来蔵は輪廻の所依、業の担い手として、外教の言うアートマンと紛らわしいものとなる。あるいは、本来無関係なはずの煩悩蔵が、それにもかかわらずそこに附着している理由は説明出来ない。総じて、このような諸問題が如来蔵説の理論化にともなって発生したが、すべては将来の課題としてのこされたのである。

『勝鬘経』と『大乗阿毘達磨経』

『勝鬘経』の示した生死と涅槃の所依としての如来蔵という考えは、瑜伽行派がア

ーラヤ識説の典拠とする『大乗阿毘達磨経』の「無始時来の界」の偈の趣意とぴたりと一致する。[59] すなわち、その偈とは、

無始時来の界は一切の法の等しく所依とするところである。それあるが故に一切の輪廻の趣もあり、涅槃の証得もある。

というもので、瑜伽行派では、その界とはアーラヤ識をさすと解する。[60] ところが『宝性論』は界＝如来蔵の教証としてこの偈を掲げつつ、その一句一句を『勝鬘経』の経文をもって説明する。[61] これは両経が別々に同じ問題関心にいきついたと見るべきか、『勝鬘経』が『阿毘達磨経』にヒントを得たと考えるべきか、あるいはその逆か。如来蔵説と瑜伽行派の唯識説の発達の歴史的先後関係から見ると、第三の可能性もないとは言えない。一切法の所依としての界とは法界のことで、それならばむしろ『不増不減経』の所説に近いので、それと『阿毘達磨経』のつながりを考えた方がよいかもしれない。ただし『勝鬘経』には自性清浄心＝如来蔵が六識及び識なるものという七識を越えた存在で、苦楽感受の主体であるという説明もあって、心識説への関心も示すので、この論拠を押していくと、アーラヤ識の概念にいきつくのではないかと思われないでもない。事実『楞伽経』はこの『勝鬘経』の文から一歩すすめて、如来蔵とアーラヤ識をただちに結びつけて同一視してしまうのである。少なくとも『勝鬘経』にはこのような方向への教理展開の可能性が秘められていたようである。

如来蔵系経典の三部経　『不増不減経』と『勝鬘経』は『宝性論』ではその如来蔵説の理論的骨子をなすものとして重用されている。そこで、筆者は『如来蔵経』と併せて「如来蔵系経典の三部経」とよぶことにしている。

『涅槃経』　右の両経と年代的には並ぶが、若干異なった方向に如来蔵説を発展させたものとして『涅槃経』がある。[62] この経典はこの論稿のはじめで述べたように、『如来蔵経』にもとづきつつ、如来蔵を説明する概念として「仏性」という語を新たに開拓し、これによって、「一切衆生は如来蔵なり」という命題に代えて「一切衆生には仏性が有る」と宣言した。その「仏性」の「性」という語は、これも前にふれたように、ダートゥで「界」にほかならないから、あるいは『不増不減経』の「衆生の界は如来蔵なり」という表現を『如来蔵経』と『涅槃経』の両命題を媒介する命題と考えることもできよう。それは『不増不減経』と『勝鬘経』には「仏性」という語が使用されていないことからする推定で、それがまた『涅槃経』が両経とやや系統が異なると見るゆえんの一つでもある。

さて、『涅槃経』は上記の三部経とはちがって、極めて大部の経典（最も古型を存していると思われる法顕訳『泥洹経』で六巻、これに相当する部分を前十巻とする曇無讖訳は全体で四〇巻）であり、その内容は多様であり、比喩や説話もふんだんに含まれている。その主題は、世尊の入滅に臨んで、涅槃の示現は方便に過ぎず、実は如来は常住であって変易することなく、常楽我浄の四波羅蜜（四徳）を具備すること、そして、如来常住を根拠に、仏性がすべての衆生にあることを、従来まだ説かれたことのない秘義（如来の微密の法蔵）として語られる。この構想の背景としては『法華経』の如来寿量品が予想され、事実『涅槃経』には「法華」の名も挙げられている。しかし、この経としては、チベット訳（一三巻本）の奥書にも言うように、「一向に如来蔵を説示する」経たることを標榜している。『法華経』をうけつつも、直接には『如来蔵経』にはじまる如来蔵説を継承するということであろう。

『涅槃経』と『宝性論』　さて『宝性論』はこの経から「仏性」の語をひきつぎ、また、論の別名ウッタラタントラ（究竟論）も、明らかにこの経が自らの立場を医方の究竟論になぞらえた命名を如来蔵説全体の大乗仏教における地位

に適用してつけた名称と思われるのであるが[63]、経の中心部分とも言うべき如来性品については、仏性難見を説く一文以外、引用もない。これは一つには『涅槃経』が『不増不滅経』のような理論づくめの経典とはちがって、極めて冗長な文体であることによろうが、同時に、如来蔵をアートマンとよぶようなそのあまりにも大胆な態度に、瑜伽行派などの仏教の正系が反駁を示した故かもしれない。もっとも、常楽我浄の四波羅蜜は『勝鬘経』にもあって、『宝性論』はそちらから引用している。

『涅槃経』の闡提成仏説　『涅槃経』の教義としては、このほか、法身と解脱と般若が伊字の三点のごとく不即不離の関係にあるという説とか、乳・酪・生酥・熟酥・醍醐の五味の喩で、自経やその教える大涅槃とか仏性を醍醐に比す説などが有名で、経中しばしば関説されているが、如来蔵説に関連してより重要な関心事は一闡提（icchantika）の扱いであろう[64]。一闡提とは「世俗のことにのみ欲望をもっているもの」の意と解せられているが、具体的には大乗の法を誹るものである。そのような人びとにも仏性が有るといえるのかということで、経中しばしば「一切衆生に悉く仏性有り。但し一闡提を除く」という表現が見られ、一闡提は断善根のものと説明される。しかし、それに仏性を認めるかどうかについては経自身にゆれがあり、翻訳によってもニュアンスの相違がある。概していえば法顕訳は一闡提について厳しく、曇無讖訳の相当部分の方がやや条件が緩和されているが、さらにその巻一一以後になると、一闡提といえども終局的には成仏できるという、いわゆる闡提成仏論に変わってくる。しかしながら、この増広部分については漢訳のみが現存し（チベット訳もあるが漢訳からの重訳）、インドにおいて正確にどのようであったかは断言できない。

他の経論の一闡提観　一闡提に相当する者について、『勝鬘経』は「非法器」の名で言及し、『不増不減経』は漢訳には一闡提の語があるが、『宝性論』に引用された対応部分の梵文には「闇よりさらに大きな闇に入るもの」といった表現があるだけでこの語は見えない。その点で、一闡提の語の最初の使用者は『涅槃経』で、それだけこの経は大乗法を誹る者についての関心が強かったのであろう。これは『涅槃経』のもつ危機意識[65]――正法はあと八〇年もすれば滅びようとしている――と関係があるかもしれない。しかし、この問題はその後も大乗仏教内部で尾をひいており、たとえば『大乗荘厳経論』はその種姓品の中で、「無般涅槃法」の名で言及して、それに二種あり、一つは一定の時を限ってのもので、断善根のものもその中に入れられている[66]。これに対し、「畢竟無涅槃法」のものとは因の欠けているものとのみいう。これは文字どおり無性（アゴートラ）のものであろうが、具体的には何の説明もない。

『宝性論』はこの前者をうけて、一闡提というのは、大乗法を憎むことを止めさせるためにそうよぶのであると言って、後者を認めない[67]。他方『楞伽経』になると、断善根の一闡提は時がたてば如来の加持で善根を生ずるが、菩薩は衆生のために願と方便によって般涅槃しない（無住処涅槃）のだから、これが畢竟無涅槃の一闡提であるという[68]、いわゆる「大悲闡提」の説を立てている。これは如来蔵説として重要な考えと思われるが、『宝性論』などにはまだ知られていなかったようである[69]。

他の経典への『涅槃経』の与えた影響　『涅槃経』は『宝性論』にはそれほど重用されていないが、一方ではたいへん大きな影響を他の経典に与えている。まず、その影響下に成立したと思われる経典に『央掘魔羅経』[70]と『大法鼓経』[71]があり、また、『大雲経』[72]や『薩遮尼乾子所説経』[73]などは、その影響下に増広もしくは改変の施された形跡がみとめられる。このうち『央掘魔羅経』は仏弟子アングリマーラ伝承の大乗版で、この有名な元盗賊を例に一切衆

生悉有仏性を強調しようとするもの、また、『大法鼓経』は化城喩や長者窮子の喩が引かれるなど、とくに『法華経』の影響が強い。これらはいずれも如来蔵と並んで仏性の語を用いること、一乗ということを強調すること、四波羅蜜を説き、とくに如来蔵を真我と主張すること、如来蔵説を隠密説とすることなどが共通している。また、『央掘魔羅経』には、『涅槃経』『大雲経』と並んで、肉食の禁止が説かれるが、これも一切衆生に仏性を認めることを根拠とするものである。なお、これらの経典の肉食禁止は『楞伽経』にも知られていて、その「断食肉品」の主張の権証とされている。(74)

如来蔵を説くその他の経典　如来蔵説に言及する経典としては、以上のほか『大乗十法経』(75)(『大宝積経』第四会)や『金光明経』(三身分別品)(76)があり、また『無上依経』(77)『楞伽経』(78)『密厳経』さらに下って『般若理趣分』(79)などがある。

このうち『十法経』はそのゴートラの観念に『菩薩地』や『荘厳経論』の系列の影響が観取され、『金光明経』も明らかに瑜伽行派で確立した三種仏身説を知っており、またアーラヤ識等にも言及がある。『無上依経』はその章立てと内容からいって明らかに『宝性論』の改作を主要部分とするもの。そして『密厳経』は『楞伽経』の後継者で、如来蔵とアーラヤ識の一致を説く。このように、これらの経典は如来蔵説の歴史から言えば二次的存在である。『楞伽経』もまた、明らかに瑜伽行派成立以後のもので、『宝性論』にもまったく引用がない。しかし、翻訳年代から言うと現存の初訳(宋訳)は五世紀前半で、『宝性論』より一世紀近くも早い。ここに両者の成立年代の先後について決定をためらわせる要素がある。この問題については、瑜伽行派と如来蔵説の相互関連の問題として、章を改めて説くことにしたい。(第五章「如来蔵とアーラヤ識」参照。)

(1) 常盤大定『仏性の研究』一九三〇年（一九七九年再刊、国書刊行会）、緒論（二五頁）及び下篇、第一、二章（三一三—三八八頁）参照。本書は一乗三乗の観点から生じた仏性論争の歴史をたどった研究で、すべて漢訳資料にもとづいているという制約を考慮した上で言えば、今なおこれを凌駕する類書はない。

(2) 以下、如来蔵思想全般にわたって、高崎直道『如来蔵思想の形成』一九七四年、春秋社、を参照されたい。

(3) 山田亮賢「如来蔵縁起宗について」『山口博士還暦記念論文集』一九五五年、二四五—二五三頁参照。

(4) 如来蔵思想を第三の学派とみることについて、Elvin Jones ("Buddhist Theories of Existents: The Systems of Two Truths", *Mahāyāna Buddhist Meditation: Theory and Practice*, Ed. by M. Kiyota, Honolulu, 1978, p. 41, n. 19)が疑問をなげ、清田実氏が上掲の拙著（一一頁）に挙げる典拠（『楞伽経』の tathāgatagarbha-vāda）によって弁護している (M. Kiyota: Tathāgatagarbha Thought—A Buddhist Experiential Philosophy,『日本大学精神文化研究所・教育制度研究所紀要』第一二集〈古田紹欽教授古稀記念号〉1981, pp. (1)—(20), (393-412)。

(5) E. Obermiller, The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation, Being a Manual of Buddhist Monism, *Acta Orientalia* IX—3, 4, 1931, pp. 81-306 (Reprint, Shanghai, 1940).

(6) 月輪賢隆「究竟一乗宝性論に就て」『日本仏教学協会年報』第七年、一一一—一三九頁。

(7) 山口益『般若思想史』第六章　如来蔵思想、八四—一一五頁。

(8) 宇井伯寿『宝性論研究』一—四三三頁。

(9) H.W. Bailey & E.H. Johnston, A Fragment of the Uttaratantra, in Sanskrit, *Bull. S.O.S.* 8—1, 1935, pp.77-89. この中に Maitreyanātha の説として『宝性論』が引かれている。

(10) E.H. Johnston (& T. Chowdhury), *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, The Bihar Research Society, Patna, 1950.（以下『宝性論』はこのテキストによる。略記号 RGV.）

(11) 中村瑞隆『梵漢対照・究竟一乗宝性論研究』一九六一年。

(12) 中村瑞隆『蔵和対訳・究竟一乗宝性論研究』一九六七年。

(13) J. Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga* (*Uttaratantra*) *Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, S.O.R. XXXIII, IsMEO, Roma, 1966.

(14) 注(2)参照。以下『形成』と略記。なお如来蔵思想の発達史に関する先駆的業績として勝又俊教「如来蔵思想の発達に就ての一考察」『宇井博士還暦記念論文集』一九五一年、一四三―一六一頁を挙げなければならない。

(15) D. Seyfort Ruegg, La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra, Études sur la soériologie et la gnoséologie du Bouddhisme, Bull, ÉFEO, LXX, Paris, 1969.

(16) 小川一乗『インド大乗仏教における如来蔵・仏性の研究』文英堂、一九六九年。

(17) 『形成』出版以前については、同書の研究文献目録、参照。

(18) 『大正大蔵経』No. 666,『大方等如来蔵経』一六、四五七上―四六〇中（仏陀跋陀羅訳）、〔異訳〕No. 667,『大方広如来蔵経』（不空訳）。〔チベット訳〕『影印北京版』No. 924.〔校訂本〕藤堂恭俊他『漢蔵三訳対照・如来蔵経』仏教文化研究所、一九五九年（謄写刷）。〔和訳〕高崎直道『如来蔵系経典』（『大乗仏典』12）中央公論社、一九七五年、五―四一頁。以下『形成』四〇―六八頁参照。

(19) 大正一六、四五七中―下。

(20) 『形成』七五四―七五八頁。水野弘元「心性本浄の意味」『印度学仏教学研究』二〇―二、一九七二年、八―一六頁、等参照。

(21) *Dhammapada*, v. 138.

(22) *Saṃyutta Nikāya*, XXII―100 (SN. Vol. III, p. 151).

(23) *Aṅguttara Nikāya*, I. 6 (AN. Vol. I, p. 10).

(24) 水野、前掲論文、一〇頁。

(25) 大正二八、六九七中。

(26) 大正二九、七三三中―下。

(27) 平川彰『初期大乗仏教の研究』一九六六年、二〇〇―二一七頁参照。

(28) 大正一五、五四一中、『形成』四九五頁参照。

(29) 大正一一、六三五中、『形成』四七五頁参照。

(30) 『大集経』「陀羅尼自在王品」、大正一三、一一下（十六種菩提の第三）ff.『智光明荘厳経』大正一二、二四五中、『大集経』「虚空蔵菩薩品」、大正一三、九八上、一一三中、一一四下。最後のものは『宝性論』第一章中、如来蔵の遍一切処義、及び不

浄時の不変異義の作頌の典拠となり、また引用もある。(RGV. Vol. I, 49, 52-63; p. 44-45)

(31)『形成』七五一—七五四頁参照。

(32) 大正一三、一一一下、RGV. p. 24-25.『形成』六五一—六五六頁。

(33) 高崎「GOTRABHŪ と GOTRABHŪMI」『金倉博士古稀記念、印度学仏教学論集』一九六六年、左三一六—三六頁。

(34) 高崎「GOTRABHŪMI 覚え書——特に般若経の十地をめぐって——」『駒沢大学仏教学部研究紀要』二五、一九六七年、左一—二七頁。

(35) 平川彰「説一切有部と菩薩論」『三蔵集』三、大東出版社、所収。

(36) 瑜伽行派の種姓論との比較については、本巻第三章参照。

(37)『形成』五〇八—五五五頁(『入法界品』の項)参照。

(38)『形成』四八六—四九二頁参照。

(39)『形成』四二七—四四五頁。なお苅谷定彦「法華経と如来蔵経」『森三樹三郎博士頌寿記念、東洋学論集』朋友書店、一九七九年、一一二七—一一四七頁、は両経の形式上の相似点を指摘する。ただし、如来蔵思想への展開を菩薩思想の上での後退と見るのはなお疑念がのこる。

(40) 望月信亨「胎蔵思想の発達について」『仏教学の諸問題』昭和一〇年、七〇〇—七一二頁。この論文は、先駆思想としてヒラヌヤガルバを挙げ、『大宝積経』「入胎蔵会」(これは母胎に入る garbhāvakrānti といって胎生学的問題を扱う)に言及、あとは如来蔵思想と密教の胎蔵界、如来蔵の人格化としての地蔵その他の菩薩名に及ぶ。

(41) A.A. Macdonell, *Vedic Mythology*, Strassburg, 1897, p. 13.

(42) *Mahāvyutpatti*, No. 7650. 武内紹晃『瑜伽行唯識学の研究』百華苑、一九八〇年、九七—一〇四頁。ただし、唯識説ではこれを三性説の比喩に用い、土塊の時は金でなく、土塊が焼けてはじめて金となる。しかも土塊も金も地界における変化であると見て、土塊を遍計所執性、金を円成実性、地界を依他起性と見る。しかしことばとしては金山に近い。

(43)『華厳経』、大正九、七一九下。*Gaṇḍavyūha*, ed. by D.T. Suzuki, p. 221, *ll.* 2-6.『形成』五一七—五一九頁。

(44)『華厳経』にはこの他、ガルバを後分にもつ複合語が多用されており、また、胎内五位の比喩によって、buddha-garbha の成長を説く偈もある。『形成』五三三—五三四頁参照。

(45) *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed. by R. Mitra, p. 63, *ll.* 3-4: tathāgatadhātugarbhāṇāṃ stūpānāṃ paripūrṇaṃ kārayet. 武邑尚邦「如来蔵思想の究竟性」『竜谷大学論集』三五九，一九五八年，三九—五五頁参照。

(46) 『形成』三七四—五頁参照。

(47) 例えば『形成』六六〇—六六二頁参照（如来十力の第四「種々界智力」の界の種類として四十二種が挙げられる。これは『大集経』「陀羅尼自在品」に見られる例である。大正一三，一五下）。同じく『形成』一七九—一八〇頁（『涅槃経』における用例）参照。

(48) *Abhidharmakośa* (*Kārikā*), I, 20: dhātu=gotra. (*Bhāṣya*) 1. gotra=ākāra=dhātu; 2. gotra=jāti=svabhāva=dhātu (Pradhan Ed. p. 13)

(49) これは瑜伽行派の中で確立した解釈である。 cf. āryadharmahetutvād dharmadhātuḥ, *Madhyāntavibhāga*, I. 15 (*bhāṣya*, Nagao Ed.).

(50) 『形成』三七九—三八二頁参照。

(51) *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, IX, 23: sarveṣām aviśiṣṭāpi tathatā śuddhim āgatā/tathāgatatvaṃ tasmāc ca tadgarbhāḥ sarvadehinaḥ//（真如はいたるところ無差別であるが，清浄に達したときが如来〔如に達せるもの〕である。それゆえ，一切衆生はその胎児たちである。）この偈は『宝性論』にも引用され，衆生と如来に共通の本質としての「真如」の義を示す典拠とされている重要な偈である。この真如は界にほかならない。

(52) 大正九，六二三下—六二四上，『宝性論』における引用は，如来蔵における如来の徳相具備という観点からなされている（RGV. p. 22, 10—p. 24, 8）。『性起経』と『宝性論』の関係については，『形成』四四—四八頁，五七四—六〇二頁のほか，高崎「華厳教学と如来蔵思想——インドにおける「性起」思想の展開——」『華厳思想』法蔵館，一九六〇年，二七五—三三二頁参照。

(53) RGV. p. 26 (v. I. 27).

(54) 『宝性論』は，註釈でますこの三義を挙げて略釈した（RGV. p. 26, *ll.* 5-11）後，如来蔵の自性義で，如意宝珠と虚空と水の三つに喩え（*ibid.* p. 27, *ll.* 1-11），また『如来蔵経』の九喩と連関させて，三種自性の名で詳説する（*ibid.* p. 69, 17—p. 73, 7）。その全体を代表する名として，同論はダートゥ（漢訳は「性」）を採用する。これはダートゥだけが三義の全体にわ

たる意味をもちうるからであろう。さらに同論はこの三義をもって「如来蔵」（タターガタガルバ）の語義釈を施す。(一)の法身義は「衆生たちは如来の胎児たち」（宇宙大の法身＝如来智が衆生の一人一人に遍在する。）(二)「如来＝真如が衆生たちの胎児」（衆生の胎中に如来がある。）(三)「如来の界＝種姓＝因が衆生の胎児」（衆生の胎中にあるのは如来となる因、仏性である。）

(55) この法身と法界、智慧と真如の関係については、第五章で検討する。一言だけ加えれば、円成実性に正智と真如を加えるか、真如のみと見るかは瑜伽行派内部で見解がわかれている。

(56) 高崎「法身の一元論」『平川博士還暦記念論集、法の研究』春秋社、一九七五年、二二一―二四〇頁参照。

(57) 大正蔵 No. 668（菩提流支訳）一六、四六六上―四六八上、（和訳）高崎『如来蔵系経典』（『大乗仏典』12）所収。『形成』六九―九六頁参照。

(58) 大正蔵 No. 353（『勝鬘師子吼一乗大方便方広経』求那跋陀羅訳）一二、二一七上―二一三中、〔異訳〕大正蔵 No. 310〔48〕（唐、菩提流志訳）。〔チベット訳〕影印北京版、No. 670 (48),〔校訂本〕月輪賢隆『漢蔵和三訳合璧、勝鬘経・宝月童子所問経』一九四〇年。〔和訳〕高崎『如来蔵系経典』（『大乗仏典』12）所収。〔英訳〕A. Wayman & H. Wayman, *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā*, Columbia University Press, New York & London, 1974.『形成』九七―一一六頁参照。

(59) 以下の論点については『形成』一三五―一三六頁（『勝鬘経』と唯識思想）参照。

(60) 『摂大乗論（世親釈）』（玄奘訳）大正三一、一三四上―中。

(61) RGV. p. 72, 13―73, 8.

(62) 大正蔵 No. 374（『大般涅槃経』（曇無讖訳）（北本、四十巻本）一二、三六五下―六〇三下。〔異訳〕No. 376（『大般泥洹経』法顕訳）（六巻本、泥洹経）――北本の前一〇巻分相当。No. 375（曇無讖訳の慧厳等による再治本）三十六巻本、南本。〔チベット訳〕(1)影印北京版 No. 784（曇無讖訳のあとに『大般涅槃経後分』二巻を合せて漢文から重訳）、(2)No. 788（梵本からの訳、十三巻本、『泥洹経』と同じく、『北本』前一〇巻相当。『形成』一二八―一九〇頁参照。

(63) 『形成』七七〇―七七一頁、高崎「如来蔵思想と密教」『密教学研究』一二、一九八〇年、一―一二頁参照。

(64) 一闡提については本巻第三章に詳説される。

(65) 水谷幸正「大乗涅槃経群にあらわれたる危機思想」『仏教大学研究紀要』三七、一九六〇年、一九―四六頁参照。

(66) *Mahāyānasūtrālaṃkāra* III, 11 (ed. by. S. Lévi), p. 12, *l.* 19―p. 13, *l.* 2.

(67) RGV. p. 37, *ll.* 1-4.

(68) *Laṅkāvatārasūtra* (ed. by B. Nanjio), p. 65, *l.* 17—p. 67, *l.* 1.

(69) 大悲闡提を具現するのが地蔵菩薩と考えられる。西義雄「地蔵菩薩の源流思想の研究」(同編『大乗菩薩道の研究』平楽寺書店、一九六八年、一一七—一五九頁参照。

(70) 大正蔵 No. 120 (求那跋陀羅訳) 二、五一二中—五四四中。〔チベット訳〕影印北京版 No. 879 (Vol. 34). 『形成』一九一—二三三頁参照。

(71) 大正蔵 No. 270 (求那跋陀羅訳) 九、一九〇中—二〇〇中。〔チベット訳〕影印北京版 No. 888 (Vol. 35). 『形成』一一三四—一二五三頁。

(72) 大正蔵 No. 387 (曇無讖訳『大方等無想経』) 一二、一〇七七下—一一七七中。〔チベット訳〕影印北京版 No. 893 (Vol. 35). 『形成』一一七六—一一〇一頁参照。

(73) 大正蔵 No. 272 (菩提留支訳) 九、三一七上—三六五下。〔異訳〕No. 271 (求那跋陀羅訳『仏説菩薩行方便境界神通変化経』)。この二巻本には如来蔵の語は見えない。〔チベット訳〕影印北京版 No. 813 (Vol. 32). 漢訳では求那跋陀羅訳と一致。『形成』一一五四—一一七三頁参照。

(74) *Laṅkāvatārasūtra* (ed. by B. Nanjio) v. VIII, 16 (p. 258).

(75) 大正蔵 No. 310 (9) (仏陀扇多訳) 一一、一五一上—一五八下。〔異訳〕No. 314 (僧伽婆羅訳)。〔チベット訳〕影印北京版 No. 760 (9) (Vol. 22). 『形成』一一〇一—一一一三頁参照。

(76) 大正蔵 No. 664 (『合部金光明経』本品は真諦訳) 一六、三六二下—三六五上、〔異訳〕No. 665 (義浄訳) 『金光明最勝王経』「分別三身品」第三)。〔チベット訳〕影印北京版 Nos. 174, 175. 以上四本以外の諸訳にはこの品はない。『形成』一一三一—一三四九頁参照。

(77) 大正蔵 No. 669 (真諦訳) 一六、四六八—四七七下、高崎「Structure of the Anuttarāśrayasūtra (無上依経の構成)」『印度学仏教学研究』八—二、一九六〇年、三四〇—三三三頁参照。

(78) 『楞伽経』等については本巻第五章で扱うのでそちらを参照されたい。

(79) 『形成』七七五頁 (注5) 参照。

〔附〕文献一覧

如来蔵思想は、上来の叙述にみられるように、大乗諸経典中にその教理展開の跡を辿ることによって形成の歴史を推定しうるだけであって、その人脈というものは知られない。わずかに『宝性論』が堅慧の著作であるにせよ、あるいは、弥勒―無着の著作であるにせよ、瑜伽行派に属するものの著作であることが内容上知られる。その後もこの思想は瑜伽行派の手で伝承されたものと推定されるが、特定の人脈を探ることはできない。

このような状況では如来蔵思想の文献の範囲をきめ、その継承を論ずることは難しい。しかし、『宝性論』にはその教義の権証として多数の経論を引用しているので、いまはそれをひとつの目安とし、それ以外の如来蔵思想に関係のある経論名も併せ掲げて、文献解説に代えることとしたい。

サンスクリット原典（S）、漢訳（漢）、チベット訳（チ）にのみ言及。翻訳・研究については本巻の諸章の註記を参照されたい。

テキスト名は慣用名の表記にとどめ、梵本は校訂者と刊年（原則として最初の出版）、チベット訳は『影印北京版』（P）の番号と巻数、漢訳は『大正大蔵経』（大）の番号と巻数を掲げる。

ただし、必要に応じて（本巻中で他に言及されないものなどについて）註を加え、また漢訳の題名なども掲げておいた。

一 『宝性論』所引の経論

A 〈如来蔵〉〈仏性〉の語の用例のないもの。

1 『般若経』(*Prajñāpāramitā*)

（『八千頌般若』〔小品系〕および『二万五千頌』〔大品系〕）（S）漢（チ）（省略）

2 『金剛般若経』（『金剛経』）(*Vajracchedikā*)

（S）ed. by Max Müller, 1881. 漢 大 220(9), 235-239 (Vol.8). （チ）P739 (Vol. 21)

3 『法華經』(*Saddharmapuṇḍarīka*)

(S) ed. by H. Kern & B. Nanjio, 1908-12. 漢 大 262, 263, 264 (Vol. 9). 仆 P781 (Vol. 30)

4 『十地經』(『華嚴經十地品』)(*Daśabhūmika, Daśabhūmīśvarasūtra*)

(S) ed. by R. Kondo, 1936. 漢 大 278(22) (Vol. 9), 279(26), 285, 286, 287(Vol. 10). 仆 P761(31) (Vol. 25)

5 『華嚴經性起品』(*Tathāgatotpattisaṃbhavanirdeśa*)

漢 大278(32) (Vol. 9), 279(37), 291 (Vol.10)

6 『入如來智德不思議境界經』(*Tathāgataguṇajñānâcintyaviṣayâvatāranirdeśa*)

漢 大302, 303, 304 (Vol. 10). 仆 P852 (Vol. 34)

7 『智光明莊嚴經』(*Sarvabuddhaviṣayâvatāra-jñānâlokâlaṃkārasūtra*)

漢 大357, 358, 359 (Vol. 12). 仆 P768 (Vol. 28)

8 『大寶積經迦葉品』(*Kāśyapaparivarta*)

(S) ed. by Staël-Holstein, 1926. 漢 大310(43) (Vol. 11), 350, 351, 352. 仆 P760(43)

9 『維摩經』(*Vimalakīrtinirdeśa*)

漢 大474, 475, 476 (Vol. 14). 仆 P843 (Vol. 34)

10 『陀羅尼自在王經』(*Dhāraṇīśvararājasūtra*)

漢 大397(1)-(2), 398 (『大哀經』). 仆 P814 (*Tathāgatamahākaruṇānirdeśa*) (Vol. 32)

11 『宝女經』(*Ratnadārikāsūtra*)

漢 大397(3), 399. 仆 P836 (*Mahāyānopadeśa*) (Vol. 33)

12 『海慧所問經』(*Sāgaramatiparipṛcchā*)

漢 大397(5), 400. 仆 P819 (Vol.33)

13 『虛空藏所問經』(*Gaganagañjaparipṛcchā*)

漢 大397(8), 404. 仆 P815 (Vol. 33)

14 『宝髻經』(*Ratnacūḍasūtra*)

漢 大397(11), 310(47). 仲 P760(47)

15『無尽意所説経』(*Akṣayamatinirdeśa*)

漢 大397(12), 403. 仲 P842 (Vol.34)

(以上10～15『大集経』所収) (大 Vol. 13)

16『堅固深心品』(*Dṛdhâdhyāśaya-parivarta*)

仲 P890 (Vol. 35)

17『六根聚経』

(漢訳『宝性論』に記名あるも現存せず。ただし引用の内容は『瑜伽論』に近い。)

18『瑜伽論菩薩地』(*Bodhisattvabhūmi*)

(S) ed. by U. Wogihara, 1934. 漢 大1579 (I-15), 1581, 1582, 1583 (Vol. 30). 仲 P5538 (Vol. 110)

19『大乗阿毘達磨経』

(現存せず。)

20『現観荘厳論』(*Abhisamayâlaṅkāra*)

(S) ed. by E. Conze, 1956. 仲 P5184 (Vol. 88) (引用というよりも類似の個〔RGV I, 154=AA V, 21〕がある。)

B 〈如来蔵〉〈仏性〉の語を使用するもの

21『如来蔵経』(*Tathāgatagarbhasūtra*)

漢 大666 (仏駄跋陀羅訳), 667 (不空訳) (Vol. 16). 仲 P924 (Vol. 36)

22『不増不減経』(*Anūnatvâpūrṇatvanirdeśa*)

漢 大668 (菩提流支訳) (Vol. 16)

23『勝鬘経』(*Ārya-Śrīmālāsūtra*)

漢 大353 (求那跋陀羅訳) (Vol. 12), 310(48) (菩提流志訳) (Vol. 11)

24 『涅槃経』(大乗) (*Mahāparinirvāṇasūtra*)

漢 大374 (曇無讖訳′ 北本), 375 (同′ 南本), 376 (法顯訳′ 六巻本) (Vol. 12). 仏 P788 (十三巻本) (Vol. 31), 787 (漢文重訳) (Vols. 30, 31)

25 『大乗荘厳経論』(*Mahāyānasūtrâlaṃkāra*)

(S) ed. by Sylvain Lévi, Paris, 1907. 漢 大 1604 (Vol. 31). 仏 P5521 (弥勒頌), 5527 (世親釈) (Vol. 108)

II 『宝性論』に引用されていない如来蔵系経論および源泉となる主要経論

A 『宝性論』以前の成立の明白なもの

1 『華厳経入法界品』(*Gaṇḍavyūha*)

(S) ed. by D.T. Suzuki & H. Izumi, Kyoto, 1934. 漢 大 278(34) (Vol. 9), 279(39), 293 (『四十華厳』) (Vol. 10). 仏 P761(45) (Vols. 25, 26)

2 『首楞厳三昧経』(*Śūraṃgamasamādhisūtra*)

漢 大642 (Vol. 15). 仏 P800 (Vol. 32)

3 『央掘魔羅経』(大乗) (*Aṅgulimālīya*)

漢 大120 (Vol. 2). 仏 P879 (Vol. 34)

4 『大迦葉経』(*Mahābherīhārakasūtra*)

漢 大270 (Vol. 9). 仏 P888 (Vol. 35)

5 『大薩遮尼乾子経』

漢 大272 (菩提留支訳), 271 (求那跋陀羅訳 『仏説菩薩行方便境界神通変化経』) (Vol. 9). 仏 P813 (Vol. 32) (大271 と同同題)

6 『大雲経』(*Mahāmeghasūtra*)

漢 大387 (『大方等無想経』) (Vol. 12). 仏 P898 (Vol. 35)

(以上3～6は『涅槃経』の系統)

7『入大乗論』
漢 大1634（堅意造、北涼、道泰訳）（Vol. 32）

B『宝性論』と同時期（やや前後する）と推定される経論（五世紀ごろ、主として瑜伽行唯識系）。

8『大乗十法経』（*Mahāyāna-daśadharmaka*）
漢 大310(9)（仏陀扇多訳），314（僧伽婆羅訳）（Vol. 11）．(チ) P760 (9)（Vol. 22）

9『楞伽経』（*Laṅkāvatāra*『入楞伽』）
(S) ed. by B. Nanjio, Kyoto, 1924. 漢 大670（求那跋陀羅訳、四巻），671（菩提流支訳、十巻），672（実叉難陀訳、七巻）（Vol. 16）．(チ) P775（梵本からの訳），776（漢訳 大670からの訳）（Vol. 29）

10『金光明経分別三身品』
漢 大664（『合部金光明経』「三身分別品」真諦訳），665（『金光明最勝王経』「分別三身品」義浄訳）（Vol. 16）．(チ) P174(漢訳 大665の重訳）（Vols. 6, 7），P175（Vol. 7）（「分別三身品」を含むのは以上四本のみで、その他の諸本 (S)，大663，P176）には欠。）

以下は瑜伽行派の論典で『宝性論』の教理に影響を与え、あるいは同じ理論を示すもの。

11 無着『摂大乗論』（Asaṅga, *Mahāyānasaṃgraha*）
漢 大1592, 1593, 1594（Vol. 31）．(チ) P5549（Vol. 112）

12『中辺分別論世親釈』（Vasubandhu, *Madhyāntavibhāgabhāṣya*）
(S) ed. by G. Nagao, Tokyo, 1964. 漢 大1599, 1600（Vol. 31）．(チ) P5528（Vol. 108）

13『法法性分別論世親釈』（*Dharmadharmatāvibhāga-vṛtti*）
(チ) P5529（Vol. 108）

14『摂大乗論世親釈』（*Mahāyānasaṃgrahabhāṣya*）
漢 大1595, 1596, 1597（Vol. 31）．(チ) P5551（Vol. 112）（真諦訳［大1595］については後に再掲）

15『法華經論』（世親造）
漢 大1519, 1520 (Vol. 26)
16『十地經論』（*Daśabhūmikavyākhyāna*）（世親造）
漢 大1522 (Vol. 26). 仏 P5494 (Vol. 104)
17『宝積經論』（＝『瑜伽論』摂決択分〔巻七九・八〇〕）
漢 大1523 (Vol. 26). 仏 P5510 (Vol. 105)（『瑜伽論』の 大1579, Vol. 31, pp. 738c-747b, P5539, Vol. 111, pp. 110.2.1-118.5.8に相当）

三 『宝性論』とその周辺

1『宝性論』（*Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*『究竟一乗宝性論』『ウッタラタントラ』）
(S) ed. by E. H. Johnston, Patna, 1950. 漢 大1611 (Vol. 31). 仏 P5525（弥勒頌）, 5526（釈論）（漢訳は伝堅慧菩薩造〔道蔵『大乗法界無差別論疏』の説〕，チベット訳は弥勒造の論〔*Śāstra* 偈頌の部分〕および無著造の註〔*Vyākhyāna*〕に分ける。）
2『大乗法界無差別論』（堅慧造）
漢 大1626, 1627 (Vol. 31)

以下の諸書は内容上『宝性論』と密接な関係を有している。漢訳者はすべて真諦
3『仏性論』（天親菩薩造）
大1610 (Vol. 31)
4『無上依經』
大669 (Vol. 16)
5『摂大乗論釈論』（世親造）
大1595（再掲）

6『十八空論』（竜樹菩薩造）
大1616（Vol. 31）
7『三無性論』
大1617（Vol. 31）
8『顕識論』
大1618（Vol. 31）
9『涅槃経本有今無偈論』（天親菩薩造）
大1528（Vol. 26）

四　後期の如来蔵系経論

1『密厳経』（*Ghanavyūha*『厚厳経』）
漢 大681, 682（Vol. 16）. ㈲ P778（Vol. 29）
2『大乗起信論』（『起信論』）
漢 大1666（真諦訳），1667（実叉難陀訳）（Vol. 32）
（右二つは如来蔵とアーラヤ識を同一視する点で『楞伽経』の系統に属す。）
3『金剛三昧経』
漢 大273（Vol. 9），㈲ P803（Vol. 32）（漢文からの訳）（如来蔵と阿摩羅識に言及する。中国製と推定される。水野弘元「菩提達摩の二入四行説と金剛三昧経」『印度学仏教学研究』三―二，一九五五年，二三九―二四四頁，参照。）
以下は〈如来蔵〉の語の使用はないが，教理的に如来蔵説と密接に関係するもの
4『地蔵十輪経』
漢 大410, 411（Vol. 13）. ㈲ P905（Vol. 36）（漢文からの訳）

5 『法界讃』(*Dharmadhātustotra*)

(1)『百千頌大集経地蔵菩薩請問法身経』

漢 大413 (不空訳) (Vol. 13)

(2) 竜樹菩薩『讃法界頌』

漢 大1675 (施護訳) (Vol. 32)

(3) *Chos kyi dbyins su bstod pa* (Nāgārjuna, *Dharmadhātustotra*)

(チ) P2010 (Vol. 46)

(この三本の内容の一致については、月輪賢隆「竜樹菩薩の『讃法界頌』と『百千頌大集経地蔵菩薩請問法身讃』と西蔵文の"Dharmadhātu-Stotra"とに就て」、同「『法界讃』の内容考」〔いずれも月輪賢隆『仏典の批判的研究』百華苑、昭和四六年、所収〕参照。月輪説によれば、この作品は竜樹よりは後だが、無着・世親より下ることはないとする。筆者は漢訳年代〔八世紀〕から判じて、かなり後代のものとみる。)

つぎは密教化した如来蔵思想

6『般若理趣分』(*Prajñāpāramitānaya-Śatapañcaśatikā*)

(S) ed. by S. Toganoo & H. Izumi, 1917.

漢 大220(10)〔『大般若第十会』〕(Vol. 7), 240(菩提流志訳『実相般若』), 241 (金剛智訳『金剛頂瑜伽理趣般若経』), 242 (施護訳『遍照般若』), 243 (不空訳『大楽金剛不空真実三麽耶経』), 244 (法賢訳『仏説最上根本大楽金剛不空三昧大教王経』七巻) (以上 Vol. 8)

(チ) P121 (Vol. 5)

(本経については本巻Ⅶ—四、参照)

五 世親より後の唯識系、後代の中観系論書の中、如来蔵思想〈如来蔵〉〈如来種姓〉、一乗と三乗の問題など〉に言及するもの。

1 陳那『仏母般若円集要義論』(Dignāga, *Prajñāpāramitā-piṇḍārtha*)
(S) ed by G. Tucci (*JRAS*, 1947). 漢 大1518 (施護訳). (チ) P5207, 5208 (同, 釈論 Triratnadāsa 造)
(「性空」=「仏性空」, 『十八空論』『中辺分別論』参照。宇井伯寿『陳那著作の研究』岩波書店, 昭和三三年, 参照。)

2 『摂大乗論無性釈』(Asvabhāva, *Mahāyānasaṃgraha-Upanibandhana*)
漢 大1598 (玄奘訳). (チ) P5552 (Vol. 113)

3 『摂大乗論秘義分別』(*Vivṛtagūḍhārtha-piṇḍavyākhyā* [*Gūḍhārtha, Don gsaṅ*])
(チ) P5553 (Vol. 113)

4 『菩薩地海雲疏』(Sāgaramegha, *Bodhisattvabhūmi-vyākhyā*)
(チ) P5548 (Vol. 112)

5 『荘厳経論無性釈』(Asvabhāva, *Mahāyānasūtrālaṃkāra-ṭikā*)
(チ) P5530 (Vol. 108)

6 『荘厳経論安慧釈疏』(Sthiramati, *Sūtrālaṃkāra-vṛttibhāṣya*)
(チ) P5531 (Vol. 108)

7 『中辺分別論安慧疏』(Sthiramati, *Madhyāntavibhāga-ṭikā*)
(S) 山口益校訂, 一九三四. (チ) P5574

8 『仏地経論』(*Buddhabhūmi-vyākhyāna*)
漢 親光菩薩等造『仏地経論』(玄奘訳) 大1530 (Vol. 26). (チ) P5498 (戒賢造) (Vol. 105) (チベット訳相当分は漢訳中に含まれているが「一切有情有如来蔵」の句は漢訳にのみある。五姓各別説も漢訳のみの強調するところ。)

9 清弁『思択炎』(Bhāvaviveka [Bhavya], *Tarkajvālā* [*Madhyamakahṛdayavṛtti*])
(チ) P5526 (Vol. 96) (声聞乗決択の章に如来常住論に関連して如来蔵に言及。)

10 月称『入中論』(Candrakīrti, *Madhyamakāvatāra*)
(チ) P5262 (Vol. 98) (第六現前地釈中で『楞伽経』を引用。)

(右二つについては, 高崎「如来蔵思想をめぐる論争」『仏教思想史』3, 平楽寺書店, 一九八〇年, 二一九—二五八頁, 参照。)

11 『現観荘厳論註』(『一万五千頌般若のウパデーシャ』) (Ārya Vimuktisena, *Abhisamayālaṃkāravṛtti*)
(チ) P5185 (Vol. 88)

12 『現観荘厳論頌釈』(Bhadanta Vimuktisena, *Abhisamayālaṃkāra-kārikā-vārttika*)
(チ) P5186 (Vol. 88)

13 ハリバドラ『現観荘厳論光明』(『八千頌般若釈』) (Haribhadra, *Abhisamayālaṃkārāloka*)
(S) ed. by U. Wogihara, Tokyo, 1936. (チ) P5189 (Vol. 90)

(以上11～13は弥勒の『現観荘厳論』に対する代表的な註釈。種姓に関する論議と、法身章が如来蔵思想に関連する。同書にはこのほか多くの註釈類がチベット大蔵経中に現存するが、これについては本講座、第二巻『般若思想』を参照されたい。)

14 智吉祥賢『入楞伽註』(Jñānaśribhadra, *Laṅkāvatāravṛtti*)
(チ) P5519 (山口益「智吉祥賢の入楞伽註について」〔『山口益仏教学文集 上』春秋社、昭和四七年、所収〕参照。)

15 『入楞伽註如来心荘厳』(Jñānavajra, *Laṅkāvatārasūtravṛtti, "Tathāgatahṛdayālaṃkāra"*)
(チ) P5520

(種姓論の中で『大乗荘厳経論』『現観荘厳論』同釈『宝性論』『中辺分別論』『涅槃経』『三昧王経』〔Samādhirāja〕『如来蔵経』『多界経』『瑜伽論』『法華経』『菩薩蔵経』『中観明』(Kamalaśīla, *Madhyamakāloka*) 『文殊神変』〔『仏説魔逆経』(チ) P765〕『菩薩行方便境界神通変化経』『般若経』『大乗十法経』『勝鬘経』等多数の経論を引用している。P Vol. 107, p. 238. 3-243. 3)

後期インド仏教文献についてはまだ研究されていないものが多いので、探せばなお多くの資料が発見されるかもしれない。

六　チベット人の著作

チベット人の著作で如来蔵思想に関説するものはきわめて多いが、ここでは筆者のこれまでに見たかぎりで二、三重要なものを掲げるにとどめる。

1 プトン『如来蔵明浄荘厳』(Bu ston rin chen grub, *De bshin gśegs paḥi sñiṅ po gsal shin mdzes par byed paḥi rgyan* [*"mDzes rgyan"*])

2 プトン『如来蔵明浄荘厳の荘厳』(do, *De bshin gśegs paḥi sñiṅ poḥi mdzes rgyan gyi rgyan. "mKhas paḥi yid ḥphrog" ces bya ba.*)

(〔フランス語訳〕D. Seyfort Ruegg, *Le Traité du Tathāgatagarbha du Bu ston rin chen grub*, Paris, 1973.)

(2は如来蔵系諸経論の引用より成り、1の教証の役を果す。そこで引用される経論は『央掘魔羅経』『密厳経』『如来蔵経』『堅固深心品』『華厳経性起品』『涅槃経』、同、漢文重訳、『大法鼓経』『大雲経』『大乗敬信修習経』〔*ḥPhags pa theg pa chen po la dad pa rab tu sgom pa*, P812 (Vol. 32)〕、『楞伽経』『勝鬘経』『摂大乗論』『大乗荘厳経論』、同、世親釈、『宝性論頌』、同、無著釈〔すなわち『宝性論』〕、ラトナーカラシャーンティ『般若経ウパデーシャ』〔P5579 (Vol. 114)〕である。以上、ルエッグ教授の整理したものに拠る。)

3 ツォンカパ『現観荘厳論広釈、善説金鬘』(Tsoṅ kha pa, *Mṅon par rtogs paḥi rgyan ḥgrel pa dan bcas paḥi rgya cher bśad pa. "Legs bśad gser gyi phreṅ ba"* 〔*gSer phreṅ*〕) P6150 (Vols. 154, 155)

(種姓論に関する部分について、高崎「ツォンカパのゴートラ論」『鈴木学術財団研究年報』3、一九六六、参照。)

4 ダルマリンチェン『宝性論疏』(rGyal tshab Dar ma rin chen, *Theg pa chen po rgyud bla maḥi ṭikā*)

(小川一乗『インド大乗仏教における如来蔵・仏性の研究』文栄堂、昭和四四年、参照。)

(以上、諸論その他のチベット人著作については、本巻Ⅵ〔小川稿〕及び D. Seyfort Ruegg, *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra*, Paris, 1969 参照。)

七　中国人の著作

中国人の如来蔵、仏性思想についての言及は所釈の経論に関連して説かれたものが多く、その数は多いが、いまはとくにまとまった論を含むもののみを掲げる。

1 慧遠『大乗義章』
大1851 (Vol. 44)

2 吉蔵『勝鬘宝窟』
大1744 (Vol. 37)
3 元暁『涅槃宗要』
大1769 (Vol. 38)
4 法蔵『入楞伽心玄義』
大1790 (Vol. 39)
5 法蔵『大乗法界無差別論疏并序』
大1838 (Vol. 44)
6 法蔵『大乗起信論義記』
大1846 (Vol. 44)

Ⅱ 如来蔵の体系

中村 瑞隆

一　まえがき

如来蔵宗——法蔵の四宗教判　如来蔵思想が中観や瑜伽とともに仏教思想上重要であることを説いたのは慧遠と法蔵である。慧遠は『大乗義章』第一の中で、四宗教判すなわち、㈠立性宗は毘曇、㈡破性宗は成実、㈢破相宗は中観、顕実宗は涅槃・勝鬘を出し、法蔵は『法界無差別論疏』上・『起信論義記』巻一において、㈠阿含等の経・婆沙等の論を随相法執宗、㈡般若経・中・百論等を真空無相宗、㈢深密等の経・瑜伽等の論を唯識法相宗、㈣楞伽等の経・起信・宝性等の論を如来蔵縁起宗とする四宗をあげ、無相宗と法相宗は「三乗を具し、定性二乗の成仏せざるを許す」如来蔵縁起宗は「入寂の二乗も亦成仏することを許す」ゆえに一乗であり、実相宗と名づけると述べている。

釈尊は当時のカースト社会にたいし、四姓平等の大旆を掲げ、自浄其意・謹慎不放逸・払塵除垢心清浄をお説きになった。ここに如来蔵思想の萌芽を見出すことができる。しかしその萌芽は相応論を主張する有部の諸論師によって阻害されたけれども、大衆部の心性清浄説に継承され、般若の空、華厳の唯心思想、法華の皆成説に裏づけられ、萎(しぼ)める蓮華中の仏等の九譬によって、客塵の煩悩垢に覆われた衆生に如来蔵があると説く『大方等如来蔵経』が出現した。

如来蔵思想の経典　『宝性論』引用の諸経の中、出所の知られた経典だけでも二〇種を数える。それらの中には『如来蔵経』『不増不減経』『勝鬘経』『涅槃経』などのように直接如来蔵を説くものと、『華厳経』『法華経』『智光明荘厳

経』『大集経』の諸品のように、自性清浄心、一乗、如来種姓、如来業等を説くものとがある。もっともよく引用されているのは『勝鬘経』の二六回、『不増不滅経』の八回であって、如来蔵思想史上重要な経典であることが知られる。

『不増不滅経』は衆生成仏の可能性を如来蔵に求め、法身は不生不滅常恒清浄であるが、煩悩との関係から、煩悩纏縛の衆生と、十波羅蜜修行の菩薩と、清浄無礙の如来との三種に区別されるが、しかし、衆生も菩薩も如来も法身である点において無異であって、法身と衆生界とは義一名異であると説示している。

『勝鬘経』は如来蔵が苦を厭い涅槃を求める菩提心であり、有為相を離れて不生不滅常住不変、有為法の依持であると説き、如来蔵に空と不空の二義を立て、如来蔵を説明原理とするに当って無明住地を詳述している。また経には二種生死、三種意生身、五住地煩悩等の重要教義を説き、両経は『宝性論』『無上依経』『仏性論』の綱格となっている。

如来蔵思想の大成——『宝性論』　賢首法蔵が『宝性論』を如来蔵縁起を説くものと判じたように、『宝性論』は如来蔵と日々に動いて止まないわれわれの心との関係を流転と還滅の両面にわたって述べているが、心識論との関係については言及していない。『大乗起信論』は衆生心に真如門・心生滅門を分かち、心生滅門に阿黎耶識を導入して如来蔵縁起を論理的に整然と説いているのに比べるときは『宝性論』の如来蔵説は直截に論述され、明るい人生観が展開している。

如来蔵思想史から見れば、(一)『宝性論』に素材を提供した諸経典と、(二)『宝性論』と姉妹関係にある『大乗法界無差別論』『無上依経』『仏性論』があり、(三)これら一経三論のつぎに如来蔵思想に阿黎耶識説を取り入れた『楞伽経』『密厳経』『大乗起信論』がくるであろう。

『宝性論』には漢訳はもちろん、梵本もチベット訳もあり、原語と訳語を吟味し、語義の厳密さを期する上におい

て好資料である。『仏書解説大辞典』によれば、『宝性論』に数種の註釈書のあったことを知ることができるが、現存するものは『宝性論』の所説を箇条としたものだけである。チベット大蔵経目録にはゲールグ派の祖ツォンカパの弟子ダルマリンチェン（一三六四―一四三二）に註釈書があることが見られるが、そのほかにニンマ派・サキャ派・チョナム派などにも註釈書があることが知られている。

二　『宝性論』の梵本・漢訳・チベット訳

梵　本　『宝性論』梵本の論名は *Ratnagotravibhāgo mahāyānôttara-tantra-śāstra* である。梵本は Dr. E. H. Johnston と Dr. T. Chowdhry によって一九五〇年、パトナの Bihar Research Society から出版された。梵文原典は一九三五年、インドの Rāhula Sāṅkṛtyāyana がチベットとネパールにおいて二種類の梵本写本を発見し、フィルムに収め将来したものである。出版者は二種の写本のうち、一〇世紀頃の Śāradā 字体のA写本を底本とし、一一世紀頃の Nepali 字体のB写本を校合し、合せて漢訳・チベット訳・英訳を参照し出版したものである。

梵本『宝性論』は総説と各説からなり立っており、各説は他の諸論と異なり、初めに根本の偈頌（根本偈）があって、その主意を述べ、つぎに根本偈を註釈する偈頌（註偈）がある。この註偈において教理的展開を示し、さらに註偈を釈す長行釈（釈文）がある。

梵本と漢訳とチベット訳を比較して見ると、漢訳は梵文とチベット訳にない一八帰敬偈と二六四根本偈だけとの合

して二八二偈を別掲している前部と、梵本に吻合する、すなわち総説と各説からなる後部に分かれ、前後部合して「宝性論」と呼び、前部だけを論本偈経の名称を与えている版本もある。

チベット訳　チベット訳は目録に二部あって、一部は偈頌だけのもの、すなわち根本偈と註偈を合した四一一偈のものであって、*Theg pa chen po rgyud bla maḥi bstan bcos*（*Mahāyānôttara-tantra-śāstra*＝『大乗最上秘義論』）の題名で弥勒造。他は梵本と、漢訳の後部と合するもので、*Theg pa chen po rgyud bla maḥi bstan bcos rnam par bśad pa*（*Mahāyānôttara-tantra-śāstra-vyākhyā*＝『大乗最上秘義論解説』）無著造とである。チベット訳の *Śāstra* と *Vyākhyā* を比較して見ると、*Śāstra* には *Vyākhyā* にある重要な根本偈の脱落があり、引用偈を論の偈として掲げている個処もあって、弥勒造 *Śāstra* の成立に関しては今後に問題を残している。

したがって、『宝性論』研究にあたって、手にしうるもののうち梵本は漢訳の後部とチベット訳の *Vyākhyā* と合するが、チベット訳の弥勒造 *Śāstra* に相当する別本は梵本と漢訳になく、また、梵本・チベット訳には漢訳の前部に別掲する一八帰教偈と二六四根本偈に相当するものだけの別本はない。E. Obermiller が一九三一年出版した、*The Sublime Science of the great vehicle to salvation being a manual of buddhist monism* は、チベット訳無著作 *Vyākhyā* からの英訳である。

漢訳　経録によれば、漢訳『宝性論』の具名は「究竟一乗宝性論」、別名を「宝性分別一乗増上論」と記している。「究竟一乗」「一乗増上」は原典の論名 mahāyānôttara-tantra の意訳、「宝性」は ratna-gotra-vibhāga（宝の性の分別）の略訳であって、直訳すれば、『宝性分別』である。「宝性」は「三宝の性」の意味であって、この論の内容が仏・法

・僧・界（性）・菩提・功徳・仏業の七種金剛句に摂せられ、三宝は性、すなわち如来蔵の因と、菩提・功徳・仏業との縁によって建立されるのであって、とくに三宝建立の因である如来蔵に主点があることを示している。

また、経録によれば、漢訳『宝性論』には勒那摩提（五一一）と菩提流支（五〇八来支）との二訳があり、巻・紙数ともに大異がなく、あるいは「流支訳存して摩提訳を欠く」と記し、あるいは「摩提訳存して流支訳を欠く」と伝えている。現存の『宝性論』は勒那摩提訳となっている。おそらく、経録に互存互欠とあるのは同一本を彼此の訳と記録したもので、勒那摩提が菩提流支訳の諸経論を勘考しながら翻訳したと見られる点があるから、菩提流支訳説が出たのではないかと考えられる。

分品について　梵本もチベット訳弥勒の *Śāstra*（論）と無著の *Vyākhyā*（解説）も一論を五品に分かっているが、漢訳は根本偈だけの前部も、梵本・チベット訳と合する後部も一一品に分かっている。図示すれば、

漢　訳（前・後部）　梵本・チベット訳の論と論解説

教化品第一
仏宝品第二
法宝品第三
僧宝品第四
如来蔵品第五
煩悩所纏品第六
為何義説品第七

―如来蔵に関する第一品

身転清浄成菩提品第八―菩提に関する第二品
如来功徳品第九　――功徳に関する第三品
仏業品第十　――如来業に関する第四品
校量信功徳品第十一――勝益に関する第五品

とあり、チベット訳弥勒の『論』と無著の『論解説』には、「かくの如く上に説かれた四義において」、梵本やチベット訳の分品については、梵本の最後の勝益に関する第五品に、「かくの如く、上に説かれたこれらの義において」、漢訳は「向きに四種の法を説く」とあり、四義あるいは四種の法として根本偈に仏界・仏菩提・仏法・仏業をあげている。これより見れば、梵本とチベット訳は、総論と三宝と仏界を合して如来蔵品第一、仏菩提を第二品、仏法すなわち仏功徳を第三品、仏業を第四品、それに起信の功徳と誘法の因果を述べる品を第五としたものである。

漢訳の後部の最初に梵本・チベット訳にない「此の論の広門には十一品あり、中は則ち七品、略すれば一品なり」がある。「略すれば一品」は総説、漢訳の「広門に十一品あり」は「法義の体相を摂する品」、すなわち総説を教化品第一とし、三宝を別立して仏宝品第二・法宝品第三・僧宝品第四、如来蔵と如来蔵に付説されている「煩悩」と「教説の目的」を開いて、如来蔵品第五・煩悩所纏品第六・為何義説品第七、それに、菩提・仏徳・仏業・校量信功徳品を加え第八・第九・第十・第十一品としたものであろう。

前述のように、梵本とチベット訳は総説と三宝と如来蔵の義を合して「如来蔵に関する第一」としているが、三宝と如来蔵を区別して品題を立てている漢訳が理解しやすいと思われるので、以下の解説には漢訳の分品に従うことにしよう。

三　『宝性論』の著者について

チベット伝では『宝性論』の「偈頌」即ち「論」は弥勒作、「釈文」即ち「論解説」は無著作であり、その偈頌は『現観荘厳論』等とともに弥勒の五論書の中のひとつに数えられている。しかしながら梵本には著者名がない。梵本の出版者ジョンストンは一九三五年、およそ八世紀末と推定されるウテン文字の『宝性論』断片について発表し、そのころウテンではこの論を弥勒に帰せしめていたとしている。また、ジョンストンは一九五〇年に出版した梵本の緒言の中には安慧（Sthiramati）が『宝性論』の著者であるとしている。

漢訳『宝性論』は五〇八年に来支した勒那摩提によるものであるが、著者名がなく、経録にもこの論の著者の名は見当らない。天台智顗の『摩訶止観』巻三下（五九四年）には「堅意の宝性論に云わく」が見られるから、智顗はこの論を堅意作と見ていたと考えられる。六八九年に来支したウテンの提雲般若はこの論と密接な関係をもつ『大乗法界無差別論』を訳出した。そのさいに訳場に列した筆受役の賢首法蔵はその著『法界無差別論疏』に、証義役の西明円測は『解深密経』巻一に、提雲般若による伝承として、『宝性論』も『法界無差別論』もともに堅慧（娑囉末底 Sāra-mati）の作であること、堅慧は仏滅七百年の人であることを記している。Sāramati の sāra は堅（固）、mati は慧とも意とも訳される場合と、区別されている場合がある。堅意について唐の慧祥は『法華経伝記』第一に、真諦の相伝として、竜樹を仏滅五百年の終り、堅意を六百年の初めとしている。経録には堅意に北涼道泰訳の『入大乗論』二巻のあることを伝えている。堅慧については、法蔵・円測の記述のほかに、玄奘の『大唐西域記』巻九・十一に、堅慧

は徳慧とともに著名な唯識十大論師の中に数えられている。これによれば仏滅九百年出世と伝えられる世親の後輩とするものである。

近時、『宝性論』の根本偈・註偈・釈文より見た構造的思想研究、如来蔵思想史上、隣接している『法界無差別論』『無上依経』、世親の『仏性論』との相互関係の研究より、『宝性論』は、根本偈・註偈・釈文の相応整合から見て、一人作説。根本偈は堅慧、註偈は弥勒、釈文は無著作。あるいは根本偈は堅慧、註偈・釈文を世親作とする等の諸説がある。

四　『宝性論』の内容

1　教化品第一

教化品第一においては、仏・法・僧・性（如来蔵）・菩提・仏徳・仏業の七種は論の根幹であって金剛句であること。金剛句（vajra-pada）について、金剛とは所証の義すなわち七種の義が自内証の境で、摧破することのできないことを譬え、句は七種の義に達するための文字章句の意味であるとしている。

七種の金剛句の経証と次第と関係について、まず三宝は堅固深心品、如来蔵には『不増不減経』、菩提には『勝鬘経』、功徳には『不増不減経』、仏業には『如来荘厳智慧光明入一切仏境界経』を引用略説している。

七種金剛句の順序は『陀羅尼自在王経』の中に述べられているとし、そのうち、経の序品に前三金剛句、後の四金剛句は経の正宗分にあるとしている。最後に七金剛句の関係について、仏宝から法宝、法宝から僧宝、つぎに三宝の因である如来蔵があり、有垢如である如来蔵から垢を離れた智慧の証得が菩提。菩提には十力等の諸功徳が本具し、衆生利益の仏業を作すのである、と相互関係を述べている。

2　仏宝品第二

各説に入って、まず仏宝品について、根本偈に、

およそ仏は、初めも中も終りもなくして、寂静な仏そのもの（buddhatva）をみずから覚り、覚り終って覚らない者を覚らしめるために、畏れのない常恒の道を説き、智慧と慈悲との最勝の剣と金剛とを執って〔名色所摂の〕苦の芽を頓截し、〔有身見を先導とする〕種々の見の叢林によって覆われた疑の壁を破壊するか〔の仏〕に帰命し奉る。（I—4）

この仏宝帰命の根本偈について註釈偈と釈文には、仏宝が八種の功徳を具備するとして、(一)有為を離れているから無為、(二)一切の戯論と分別を寂滅しているから無功用、(三)自在の智慧によって覚知されるもので、他に縁って証知したのでない。(四)自覚知によっていまだ覚らない人びとを導くために智慧と、(五)慈悲を生じ、(六)智悲によって苦と煩悩を断ずる力能がある。無為・無功用・自覚の三は自利の円満、智慧と慈悲と力能の三は利他の円満で、これら自利利他の八徳を具するのが仏宝であって、上記無為等の六種の如来の功徳を同じ次第で『如来荘厳智慧光明入一切仏境界経』に広説しているといい、引用し証成している。

3　法宝品第三

仏宝から法宝が起こるから、つぎに法宝について、根本偈に、

およそ、無でもなく、有でもなく、有無でもなく、また、有無よりほかの〔分別によってこれであるという〕ものでもなく、思量することができず、言語を離れ、各自内証すべきもので、寂静であり、無垢の智慧の光明と輝きをもち、一切の所縁において〔非如理作意を先導とする〕貪瞋痴を対治する法という太陽に帰命する。（I—9）

これを註釈偈・釈文には、法宝が八種の功徳を摂するものとして、(一)乾慧の境でない、能説することはできない、自内証すべきものであるから不思議性である。(二)業と煩悩がないから無二、(三)業・煩悩を起こす非如理作意がないから無分別。これら不思議・無二・無分別の三徳は煩悩を離れているから滅諦である。これを獲得する因は無分別智の見道と修道であって、(一)随煩悩の垢を遠離するから清浄。(二)一切所知を顕現する。(三)真如を見る障碍を対治する。これら清浄・顕現・対治の三は道諦を顕わす。滅諦は離欲、道諦は離欲の因であって、法宝は、(一)不思議、(二)無二、(三)無分別、(四)清浄、(五)顕現、(六)能対治、(七)離欲、(八)離欲因の八功徳を具するのであると述べている。

4　僧宝品第四

僧　宝　法宝から菩薩僧宝が生ずるから、つぎに僧宝について、根本偈に、

その心は自性光浄であることによって、諸の煩悩の自性はないと見るから、一切世間が〔人法二〕無我にして、

〔初めから〕寂静であることを正知し、無障碍の慧を具して、一切衆生において正覚仏性がいきわたるのを見、衆生の心が自性清浄であることにたいして無辺の境を有する智見のある菩薩衆に帰命する。(I—13)

註釈偈・釈文には、不退転の菩薩衆は、㈠心は自性によって光浄であることと、随煩悩は本来滅尽していると見ることによって、如実にこの世間が始めから二無我にして寂静な法であることを覚知するのである（如実智）。㈡所知の辺際まで極める般若によって、如来蔵が一切衆生乃至傍趣に至るまであると見る（徧智）との二因によって、知見が清浄であるから、不退の菩薩衆は無上の功徳を具足していることを示しているのであると述べている。したがって、不退地に住する菩薩の智見は如来の智見と相応しているから、衆生の帰依処となるのである。ただし、声聞僧は帰依に価しないとしている。

三宝は仏宝に収まる　以上、三宝を説き終って、つぎに三宝に関する事項として、㈠三宝を安立する理由は、大乗・信仏の菩薩のために仏宝、中乗・信法の独覚のために法宝、小乗・信僧の声聞のために僧宝を説いたこと。㈡三帰依処を施設したのは世俗の立場であって、真実の帰依処は仏宝のみであって法と僧は帰依処でないこと。㈢仏・法・僧をともに宝と名づけるのは生ずることが稀である等の六種の相似によって宝石に似ているからであると述べている。

以上、三宝を説き終ったが、三宝は仏宝に収まるのであり、衆生は自利利他の功徳を具し、無功用の仏業をなす仏宝に帰依して、自己の如来蔵の自覚を喚起し成仏を願うべきである。本論の作者は最後の品の根本偈に、

〔願わくば〕衆生達が無辺の光明をもつ無量寿仏を見、見おわって無垢の法眼を生じ、最勝菩提を得せしめたまえ。(V—25)

と念じて、一切衆生が無量寿仏を見て菩提を成就することを祈念している。

三宝の源　しからば、三宝の生起する源は何であるかについて、根本偈に、

有垢の真如と、無垢〔の菩提〕と、無垢の仏功徳と、仏業から浄妙な三宝が生ずる。〔これは〕第一義を見る諸仏の境界である。（I—23）

有垢真如は清浄であって、しかも倶時に雑染が相応するもの、無垢の菩提は初めから雑染がなくして、のちに無垢清浄となるから。仏功徳は如来法身に具する十力等の諸功徳、仏業は一切時・一切処に衆生の所楽のごとく無功用・相続不断な仏の所作と釈している。

一切衆生が如来蔵である論拠　前述のように、漢訳は、有垢真如を詳述するにあたって、如来蔵品・無量煩悩所纏品・為何義説品に開いているが、梵蔵は格別に品を開いていない。そのうち、一切衆生が如来蔵であることについて、根本偈には、

(一)仏智が衆生聚に内在するから。(二)自性によって無垢なるものは無二であるから。(三)仏種中にその果を施設するから、一切衆生に仏蔵があると説く。（I—27）

「一切衆生が如来蔵である」と説く、この三理由は、註偈と釈文に、(一)如来法身が一切衆生に遍満している。(二)如来の真如は無差別である。(三)如来の種姓がある、との三項目をあげ、論は如来蔵を、(一)自性、(二)因、(三)果、(四)業、(五)相応、(六)行（悟入）、(七)分位による差別、(八)遍一切処、(九)不変、(十)無差別、の十義によって説明している。

(一)自性義　自性について、根本偈に、

〔法身は〕宝と〔真如は〕虚空と〔種姓は〕浄水のごとくに、これら共通の功徳は常に自性に染汚がない。（I—30）

註偈・釈文には、法身と真如と種姓の三自性において、順次に自相と共相によって宝・空・水と同法であることを説いている。すなわち、法身は思うことを成就する威神力の自相によって如意宝珠と、真如は不変異の自相によって虚空と、如来の種姓は衆生にたいして慈悲による柔軟の自相によって浄水と、それぞれ相似し、三自性が自性清浄の同相によって宝・空・水の功徳と相似すると、如来蔵の自体を宝・空・水に譬え、自性清浄であることを説いている。

(二)因　義

如来蔵を開顕する因の義について、根本偈に、

法の信解と、増上の慧と、三昧と、大悲から生ずる。（I—30）

註偈・釈文には、如来蔵を有しながら、常楽我浄の四徳の果を得ることのできないことについて、四障とそれに相応する四種の人をあげている。四種の人については、有を求める者、有を離れようとする者、その両者を欲しない者の三種をあげ、有を求める者には仏法を誹謗する世間の一闡提（いっせんだい）と、仏法内の大乗を誹謗する一闡提があり、有を離れようとする者にも、道を求める方便のない者と、道を求める方便のある者があり、そのうち前者はまた、我を見る外道と、仏法を信ずる者でありながら我を見る者と悪取空の者に分かち、後者には世間の苦を畏れる声聞と、衆生の利益を顧ない独覚をあげ、次第のごとく、一闡提と外道と声聞と独覚としている。これら四種の人には四種の障碍すなわち、(一)大乗法を憎む一闡提の障碍、(二)諸法に我を見る外道の障碍、(三)輪廻を恐怖する声聞乗の障碍、(四)衆生の利益を顧ない独覚の障碍があるから、如来蔵を信ぜず証得しないのである。四種の障碍を対治する因は、かの二を求めない衆生即ち不住涅槃の菩薩の四種の法で、(一)大乗法にたいする深信、(二)般若波羅蜜の修習、(三)虚空蔵三昧の修行、(四)大慈悲心の修習とである。これら四因を修する者は法王子として仏家に生まれた者であると説いている。

(三)果　義　如来蔵開顕の義について、根本偈に、

浄と我と楽と常との到彼岸の功徳は果である。（I―35）

この根本偈を釈して、凡夫が無常に常想、苦に楽想、無我に我想、不浄に浄想をとるのは顚倒であるとして、これに相反する二乗は無常・苦・無我・不浄の観をなすのであるが、それも如来法身の常等の四徳に対すれば顚倒といわれる。すなわち、大乗を誘じ輪廻に楽著する一闡提の障は菩薩の大乗法を信じ勤修することによって浄波羅蜜の果を得。五取蘊に我を見、我執に著す外道の執は菩薩の般若波羅蜜の修習によって我波羅蜜を得。輪廻の苦を怖れ、寂滅のみを願う声聞の障は菩薩の虚空蔵三昧を修習することによって楽波羅蜜を得。衆生の利益を顧慮しない独覚の障には菩薩の大悲を修習することによって常波羅蜜を得るのである。上に説いた浄我楽常の四徳は四障と四因による従因向果の次第であって、『勝鬘経』等に説く常楽我浄と異なることを論説している。

さらに、法身の四徳波羅蜜は無漏法界に住する阿羅漢・辟支仏・自在力の菩薩にも、縁相（無明住地）・因相（無漏業）・生相（三種意生身）・壊相（変易生死）の四種障碍があって得ることができないことを述べている。この四障碍は『無上依経』巻上・『仏性論』巻二・真諦訳『摂論釈』巻一〇に四種生死として説かれている。

ついで、仏地の果である四波羅蜜には二種の法があるとして、通相である自性清浄と別相である微細な習気を捨てたから浄波羅蜜。外道の認めている我と声聞の認める無我の戯論を寂滅しているから我波羅蜜。苦滅を証得して意生蘊を捨て、苦楽を離れて習気の相続を断じたから楽波羅蜜。無常な輪廻に損滅の相がないから断の辺を除き、常住な涅槃に増益の想がないから常の辺を捨て、輪廻と涅槃が平等であると悟るから常波羅蜜であると述べている。

(四)業　義　如来蔵の厭苦求楽の内熏力について、根本偈に、

〔輪廻の〕苦を厭い、寂静〔の涅槃〕を得ようと欲し願う業がある。（I—35）

註偈・釈文に、『勝鬘経』を引いて、如来蔵には厭苦求楽のはたらきがあるのであって、邪定聚（漢訳は不定聚）の衆生においてさえも、輪廻において苦の過失を見ることによって厭離を起こさしめ、涅槃における楽の勝益を見ることによって欲願を起こさしめる二種の業を作すのである。大乗を誘る一闡提を無涅槃性のものとなすけれども、大乗法を信ぜしめるために未来時について説くのであって、なんぴとにも自性清浄な如来蔵があるから大乗を信楽することによって畢竟清浄にならない者はないと闡提成仏を説いている。

(五)相応義　如来蔵の徳相について、根本偈に、

無量の功徳の宝が無尽蔵であるから大海の如く、不離の功徳を具する自性であるから灯火のごとくである。（I—42）

註偈・釈文には、大海譬は如来蔵の因の徳相、灯火譬は果の徳相を述べたものとしている。因相応について、如来蔵が法身清浄の因、仏智を成就する因、如来の大悲を得る因を具有しているところに相応の義があるとし、さらに、この三因を四種の対治法と海の器・宝・水に配して、法身清浄の因は大乗における信を修習することで器と相似し、仏智獲得の因は般若と三昧を修習することで宝と相似し、如来の大悲の因は菩薩の大悲を修習することで水と相似することを述べ、果相応について、如来蔵が無漏界においては五神通と漏尽智と無垢の漏尽との三法を具足している。この三法を灯の光・熱・色に配して五神通は境を受用し、境と智が相違する所対治の暗を除くところが灯光の光明と相似し、漏尽智が業と煩悩の柴木を焼くところが灯光の熱と相似し、転依の無漏は真に無垢清浄光浄を具足する相で灯光の色彩と相似する。無垢は煩悩の滅であり、清浄は所知障の滅、光浄は煩悩・所知の二障が客塵たる性によって

自性が無いからであると述べている。

(六)行　義　根本偈に、

〔凡夫〕異生と、聖者〔である菩薩〕と、正覚者とは、一真如における進み行き（悟入）の差別的段階であるから、真理を見る者〔たる仏〕は、衆生に如来蔵があると説く。（I—45）

註偈・釈文にはこれについて、略説すれば真如を見ない凡夫と、真如を見る聖者と、真如を見て清浄の究竟に達した如来とであって、三種の能修の区別がある。凡夫は想・心・見が顚倒しているのであり、聖者は顚倒を滅し虚妄の想心見を離れ、正覚仏は如実に顚倒なく、戯論せず二煩悩の習気をも永尽している。如来蔵は平等であるが、三種の人に現われ方が異なっていることを説いている。

(七)時差別義　前述のように、如来蔵は(一)自性、(二)因、(三)果、(四)業、(五)相応、(六)行の六義によって総説され、行によって差別された凡・聖・仏の三種の人について、以下に(七)時差別、(八)遍行、(九)不変、(十)無差別の四義を広説している。その中、(七)時差別について、根本偈に、

不浄と、不浄にして浄であると、極清浄とは、順次に、衆生〔の界〕と、菩薩〔の界〕と、如来〔の界〕といわれる。（I—47）

註偈と釈文には上記の如来蔵は不浄位、浄不浄位、善浄位の三位階において順次に衆生・菩薩・如来の三名によって説かれるのであるといい、法身が無辺の煩悩に蔽われ輪廻しているのが衆生界。法身が輪廻の苦を厭い菩提のため十波羅蜜を行ずるのは菩薩。法身が一切の煩悩を全脱し、自在力を得たのが如来である、と説く『不増不減経』を引

用している。

(八)**遍一切処義**　凡夫・聖人・如来の三位階においても如来蔵が遍在することについて、根本偈に、

あたかも無分別を自性とする虚空が、〔妙器や劣器の〕一切処に遍在するように、心の自性の無垢性も一切に遍満する。（I—49）

註偈・釈文に、凡夫と聖者と正覚者とにおいても自性清浄心は平等無分別である。これは通相からいうのであって、あたかも土器・銀器・金器においても虚空が無差別であるごとく、過失を具する者と、功徳を具する者と、功徳清浄の究竟者にも如来蔵が遍在することを説いて、『不増不減経』の衆生界は即ち法身、法身はすなわち衆生界、の文を引用している。

(九)**不変不異義**　如来蔵が不浄位・浄不浄位・善浄位においても不変異であることについて述べるのであるが、まず不浄位における不変不異について、一二根本偈（漢訳は一一偈）によって説いている。要略すれば、

地は水に、水は風に、風は虚空において依住するけれども、虚空は風と水と地に依住しない。そのごとく、蘊処界は業煩悩において住する。業煩悩は非如理作意によって住し、非如理作意は心性清浄において住するけれども、心性は蘊等の一切法に依住しない。非如理作意は心性によって住し、非如理作意から業煩悩が生じ、業煩悩から蘊処界が生ずる。心性は虚空の如く、生滅がなく、客塵の垢によっても染汚されない。（I—52～62）

自性清浄心は虚空界、非如理作意は風界、業煩悩は水界、業煩悩によって生ずる蘊処界の異熟相は地界と相似することを説き、註偈・釈文には蘊処界破壊の原因である死病老が火と相似することについて、六処を焼尽するのは死の火、

種々の苦を受けしめるのは病の火、諸行を衰変せしめるのは老の火である。不浄位における如来蔵はこれら老病死の三火によっても不変異であることを明かしている。

浄不浄位時について、根本偈に、

有智者である菩薩は如来蔵を如実に悟り、生老死を解脱し、生等への貪を離れているけれども、慈悲を起こすから有情に親近する。（I—66）

註偈・釈文には、『大海慧菩薩経』を引いて、輪廻に住せしめる善根と相応する煩悩について広説し、菩薩が方便智力によって衆生に一子想をなして衆生を教化する。善根と相応する輪廻の相続について、それは無漏界の中に三種意生身がある意味で、菩薩は衆生を意生身によって救済するのである。それは有漏の業煩悩によって造られたものでないから涅槃である。『勝鬘経』の「有為と無為の世間があり、有為と無為の涅槃がある」を引用し、有為と無為が和合している、心心所法の現行と結合したものであるから浄不浄位といわれる。

浄不浄位は自利利他を修習するから無住涅槃にあるのである。梵本とチベット訳には一〇偈が増補され、十地の菩薩を四種にまとめてその清浄相を説いている。すなわち、第一・二偈は法性を現証するから初歓喜地における清浄相、第三・四偈によって第二無垢地から第七遠行地は蓮華の如く世間に出ずるも染せられない。第五偈は第八不動地が大菩提に対して不退であること。第六・七・八偈は第十法雲地の一生補処の菩薩は無碍の智慧を具し、世間において無功用の業をなす。第九・一〇偈は自利利他に関して究竟位の菩薩と如来との功徳の無差別と差別のあることを説いている。

善浄時、極清浄位における不変異について、根本偈に、

無尽の性質を具足しているから無変異を性としている。後の辺際がないから世間の帰依処である。無分別である

から常に不二である。無作を自性とするから不壊の性質のものである。（I—79）

註偈・釈文には、無漏の仏地における如来蔵について、前際をとれば常住であるから、意生身による生がなく、後際をとれば堅固であるから、不思議変易の死による死がなく、前後際をとっても寂静であるから、無明習気地による病がなく、法身は不滅であるから、無漏業の果である成熟によっても老がないことを説く。

(ニ)無差別義　清浄の究竟に達した如来蔵における無差別の功徳の義について、根本偈に、

それは法身であり、如来であり、聖なる〔滅〕諦であり、第一義涅槃である。日と光とのごとく、功徳と相離れないから、仏そのものを除いては涅槃はない。（I—84）

註偈・釈文ではこの根本偈を前後に分けて説いている。前半には無漏法界の中においては如来蔵に、(一)過恒沙の仏法が不離である。(二)種姓が真如に達し不思議のものを得ている。(三)不妄不誑の法性である。(四)初めから自性寂静である、の四義をあげ、次第のごとく、法身・如来・第一義諦・涅槃の四名を立てるが同義語であると説いている。

つぎに、根本偈の後半の、日と光とのごとく仏そのものを除いては涅槃がないことについて、註偈・釈文には、一切法を正覚した仏と、現等覚によって煩悩障と所知障の習気を捨離した涅槃との二は無二と見るべきこと。二乗が涅槃を得るというのは仏の方便であるとして、『勝鬘経』と『法華経』の化城喩を引き、仏そのものと涅槃とは相離れない功徳が具わっているので、仏そのものなしにはなんぴとも涅槃の証悟がないと結んでいる。

以上によって如来蔵の十義を略説したのであるが、如来蔵は清浄法身が客塵煩悩に蔽われている名称であるから、次にその煩悩について説かなければならない。煩悩論を漢訳は無量煩悩所纏品第六と別開し、梵本とチベット訳は如

来蔵の中に包含していることは先に述べた。

5　無量煩悩所纏品第六

如来蔵の九喩と九種の煩悩　ここでは如来蔵が無辺の煩悩に隠覆されていることを『如来蔵経』の九喩によって説明している。根本偈には九喩すなわち、(一)萎める蓮華の中の仏、(二)群蜂の中にある美蜜、(三)皮糠等の中の中実、(四)不浄の中の黄金、(五)地中の珍宝、(六)諸果の中の芽、(七)襤褸に包まれた真金像、(八)賤女の懐妊する転輪王、(九)泥模の中の宝像、をあげ、萎華、衆蜂、皮糠、不浄、地、果皮、襤褸衣、賤女、泥模は煩悩の垢。仏、蜜、実、黄金、珍宝、芽、金像、王、宝像は如来界に相似していることを述べている。そして論にはこの九喩について喩えと法をあげ、漢訳は五四偈、梵本・チベット訳は二八偈によって詳説している。（漢訳の五四偈は第一部の根本偈のみを別掲しているところにあって、第二部の釈文のところにはない。漢訳と梵蔵の内容は一致。）一切衆生界においては無始の時よりこのかた心には雑染の客塵性があることと、無始以来の心清浄の法とが倶生していることが明らかにされている。そこで、『雑阿含経』や『維摩経』に見られる「心雑染のゆえに衆生は雑染であるが、心が清浄であれば衆生は清浄である」を引いて、心の雑染とは如何なることかについて、前述の蓮華の苞等の九喩と相応せしめて九種の客塵性の煩悩を述べている。すなわち、(一)貪欲随眠の相の煩悩、(二)瞋恚随眠の相のもの、(三)愚癡随眠の相のもの、(四)烈しい貪瞋癡の纏を相とするもの、(五)無明習気地の所摂のもの、(六)見道所断のもの、(七)修道所断のもの、(八)不浄地にあるもの、(九)浄地にあるもの、とである。

(一)貪、(二)瞋、(三)癡の随眠を相とする煩悩は貪欲を離れた衆生を色・無色界に生ぜしめるが、出世間智によって断ぜ

られる。(四)烈しい貪瞋癡の纏を相とするものは貪等を行ずる衆生を欲界に生ぜしめるが、不浄観等によって断ぜられる。(五)無明習気地所摂のものは阿羅漢をして無垢の意生身を生ぜしめるが、如来の菩提智によって断ぜられる。(六)見道所断の煩悩は有学の凡夫の煩悩で、初めて出世間法を見る智慧によって断ぜられる。(七)修道所断の煩悩は有学の聖人の煩悩で、出世間法を見ることを修習する智慧によって断ぜられる。(八)不浄地所摂のものは初地より七地に至る菩薩の煩悩で、さらに第八・九・十の三地に修習する智によって断ぜられる。(九)浄地所摂のものは究竟の菩薩の煩悩で金剛喩定の智によって断ぜられる。

この九種の煩悩は衆生の行によって八万四千の煩悩に区別されるが、如来の智慧のように無辺であるから、如来蔵は無量の煩悩によって覆われているといわれるのである。

如来蔵の三自性　註偈・釈文にはさらに、九種の煩悩と四種の衆生、如来蔵の九喩と九種の煩悩、九喩と如来蔵の三自性（法身・真如・種姓）に関説し、特に九喩と三自性について詳論している。

法身は九喩の中の諸仏、美蜜、中実の三喩、真如は黄金の一喩、種姓は伏蔵、樹芽、宝像、転輪王、金像の五喩によって知られるとしている。

まず、法身には二種があり、一は無漏の法界身で無分別智の境界、蓮華の中の如来と等しく、二はそれを得る因である所説の法であって、衆生の機根に随って勝義諦に関して菩薩蔵の法を説くのは蜂蜜喩に、世俗諦に関して経等を説くのは内実喩をもって譬えられる。

次に真如は自性が不変であること、妙善であること、清浄であることから黄金によって喩えられる。その自性清浄心は邪定聚の衆生にいたるまで無差別であるが、客塵煩悩が清浄になったとき如来法身と説くのである。

如来の種姓と後五喩のうち、伏蔵喩は二種姓の中の住自性種姓に、樹木は習所成種姓に相応するとし、住自性種姓は宝像をもって譬えられる自性身、習所成種姓から転輪聖王に譬えられる受用身と、金像に譬えられる変化身との三身が説かれている。仏身説には開応合身説の三身説と開真合応の三身説があるが、この三種の仏身説は理と智の真を開き、菩薩を教化する受用身と二乗凡夫に示現する変化身を合する後者の三身説に属するもので、のちの仏身論に大きな影響を与えている。

このように、如来蔵は法身のように広大、真如のように無差別で、一切時に衆生界の中に存するのである。無眼の人は太陽の光を見ないように、凡夫は有漏の五蘊等の諸法を我と我所として立ててそれに執着し、二乗は無常・苦・無我・不浄の想に愛著し、如来蔵は常楽我浄と修習しなければならないことから顚倒している。初発心の菩薩は如来蔵の空性の意味を理解しないが、物が滅壊するところに空性の解脱門があると思惟するものと、空を色から別のものと見て空を証悟しようとするものとがある。そのどちらも、空性の理趣の如来を理解しないものである。本来自性清浄な如来蔵は客塵の垢と離れているから除かれるべき雑染の相はなく、清浄の法性が自性であるからとるべき清浄の相もないのである。如来蔵は無と有の二辺を離れるから空性の相が示されているのである。論には如来蔵の義が難解であることを『涅槃経』を引き、十地に住する菩薩でさえも如来蔵を少し見るにすぎないと結んでいる。

6　為何義説品第七

上述のように、如来蔵の義は十地の菩薩でさえもその境界でないならば、何故に凡夫に説くのであるかの疑問を生じ、それについて論じている。梵本とチベット訳は如来蔵章Ⅰに包含し、漢訳はこの箇処を独立させて為何義説品第

七としている。根本偈に問答がある。初めに問い、

雲と夢と幻のように、それぞれの経に一切の所知は空であると説いた。ここにさらに、仏が衆生に如来蔵があると説くのは、何故であるか。

これに答えて、

怯弱の心をもつものと、下劣な衆生を軽蔑するものと、虚妄の法に執着するものと、真実の法を誹謗するものと、強い我執をもつものとの五過失のある彼等に、それを捨てしめるために如来蔵があると説くのである。

この問答については釈文がなく、註偈のみである。その意を見れば、前すなわち般若系の諸大乗経典には一切は皆空、真如は有為を遠離したもの、煩悩は客塵であるから雲のごとく、所作の業は顚倒によって生じたから夢中の所得のごとく、煩悩と業の異熟果である五蘊は幻によって変現されたもののごとくであると設定されてきたのに、後すなわちこの『宝性論』においては五過失を捨てしめるために如来蔵があると説くのであるとして、㈠如来蔵があることを聞かないから、自分に仏になる因があることを知らず、みずから卑賤に執われて菩提心を起こさない。㈡菩提心を起こしてもそれを自負する人は菩提心を起こさない者に下劣の想いを生ずる。㈢慢心のある人には正智が起こらないから真実の義を知らない。㈣衆生の過失は客塵のものであるから不実であるが、自性清浄の功徳がある。㈤不実の過失に執し、真実の功徳を知らないから、如来蔵を具することにおいて平等と見る慈悲が得られない、の五過をあげ、つぎに、衆生が如来蔵を具することを聞くから、㈠自分の道を成就する勇猛と、㈡他の衆生を師のごとく恭敬すると、㈢諸垢は本来より清浄であると知る般若と、㈣功徳は自性によって具することを知る慧と、㈤自他が平等であると知る大慈悲を生ずる五徳を生ずることを説いている。

7　身転清浄成菩提品第八（梵・蔵＝第二品）

転依の八義　如来蔵すなわち有垢真如について説き終ったので、つぎに無垢真如すなわち雑食身から清浄身を得た転依について、(一)自性、(二)因、(三)果、(四)業、(五)相応、(六)行、(七)常住、(八)不可思議、の八義をあげている。

(一)自　性　自性清浄について、根本偈に、

仏そのものは自性光浄であるが、太陽と虚空のように、客塵の煩悩と所知の厚い雲によって覆われている。（Ⅱ－3）

註偈・釈文には、自性光浄である仏体が煩悩と所知の二障を捨離して清浄となったとき転依である。これによって清浄は自性清浄と無垢清浄が知られる。自性清浄は本来解脱したものであるが、煩悩を遠離したものではない。無垢清浄は客塵煩悩を捨離したものである。

(二)因　二障を遠離する因について、根本偈に、

無垢の一切の功徳を具足し、常住、堅固、不滅の仏そのものは無分別智と後得智によって得られる。（Ⅱ－3）

註偈・釈文には詳釈がない。

(三)果　二智による果すなわち離垢清浄について、根本偈に、

開花した大蓮華によって覆われ、無垢の水を湛えた池のように、厚い雲から脱した太陽のように、無垢の功徳を具し、光明の輝きのあるものである。牟尼の勝者、蜂蜜、……金像と似たものが勝者そのものである。（Ⅱ—8・9）

註偈には因と果の関係について、貪等の客塵煩悩を離れた清浄は無分別智の果、功徳の残りない一切の最勝を具備した仏身を得たのは後得智の果であると述べ、さらに、六偈によって、貪の塵を断じたから（所断の煩悩）、蓮華に（所化の衆）、禅定の水をそそぐ（施作業）と清浄な水の池（能化）の関係を譬説している。

(四)業　前述の二智によって自利利他を成就する業用について、根本偈に、

〔如来は〕無漏、遍満、不壊の性質のもの、〔生老病死を解脱して〕堅固、寂静、常住、不退〔であるから、二の色身が利他の依〕処〔である。〕如来は虚空のごとくであって、聖者達に六根の境を納受せしめるための因である。（Ⅱ—18）

自在に色境を見、清浄な善説を聞き、諸仏の清浄な戒香を嗅ぎ、大聖の妙法の味を嘗め、三昧から生じた触の楽を受ける。（Ⅱ—19）

一切法が自性によって甚深〔な空性〕である理趣を覚することについて因となるのである。しかし、微細な思惟によって第一義の楽を生ぜしめる如来は、虚空のごとく諸相を離れている。（Ⅱ—20）

釈文には、自利の成就とは煩悩・所知の二障と習気からの解脱と無障の法身を得ること、利他の成就とは世間のあるかぎり自然に二身によって自在に示現と教示することであると説く。

(五)**相　応**　一切の垢を離れた菩提における相応について、根本偈に、

仏は不可思議、常住、恒久、清涼、永久、寂静、周遍、分別を離れて虚空のごとく、無著、一切処に碍なく、粗触を離れ、不可見、不可取、善浄、無垢である。（Ⅱ—29）

註偈には自他の利益をなす解脱身と法身に不可思議等の功徳が相応していること、世間の存するかぎり大方便と大悲と智慧との浄業によって利益をするために、自性身と受用身と変化身によって無功用に活動することを説いている。

(六)**行**　仏三身と相応する行の差別について、まず自性身について、根本偈に、

無量、過恒河沙、不思議、無等の諸功徳を具足、習気を遠離している。（Ⅱ—39）

の五徳をあげ、受用身の五種の自在については、

種々の〔甚深にして広大な〕正法の光照する身によって、〔所化の〕世間を解脱せしめるために精進し、所作は〔無功用で〕如意宝珠のごとく、種々の形を顕現するけれどもその自性はない。（Ⅱ—40）

変化身について、

もろもろの世間において寂静（涅槃）の道に導き、大乗の道を荘厳して淳熟し、授記する因縁である影像身はこの世において〔輪廻のあらんかぎり〕常に住すること、譬えば虚空界において色界が住するごとくである。（Ⅱ—41）

と三身を説いている。註偈には自性身の五相、受用身の五自在を釈し、変化身釈において兜率天に生を現じ、技芸に熟達、宮女の歓楽、菩提道場に往く等、不清浄な国土に示現することを説いている。

三身の相互関係について、第一は法身、受用・変化の二身は色身であって、色が虚空の中にあるように、受用・変

化の二身は自性身によってあるとしている。仏身論には開応合真説と開真合応説があるが、今の仏身説は前者であって、自性身は理智不二、菩薩と二乗・衆生教化のため受用・変化の二身を開いている。

(七)**常　住**　以上の三身が世間を利益する行を起こすことが常住であることについて、根本偈に、

因は無量であるから、衆生界が無尽であるから、慈悲と、神変と、智慧と、成就と、〔三昧の楽が〕相応からと、法の自在者であるからと、死魔を降伏したからと、無自性であるから、世尊は常住である。（Ⅱ－62）

註偈はこの三身常住の十因を解釈し、十因の中の初めの七因は色身の常住、のちの三因は法身の常住を示すものとしている。

(八)**不可思議**　仏三身が衆生を利益するための行において不可思議であることについて、根本偈に、

〔声と〕言語の説くところでないから、第一義の摂であるから、尋伺〔によって分別される〕の地でないから、譬喩〔によって表示すること〕を越えているから、〔それは出世間〕無上であるから、〔また〕有（輪廻）と寂滅（涅槃）〔の〕二〔によって〕摂せられないから、仏の境界〔であるこれ〕は〔仏子たる〕もろもろの聖者でさえも不可思議である。（Ⅱ－69）

註偈は不可思議等の六因を釈し、前五因は法身の不可思議、第六因は色身の六因を説くものであるとしている。

8　如来功徳品第九（梵・蔵＝第三品）

譬えば摩尼の光と色と形の如く、如来に十力・四無畏・十八不共法・三十二相との六十四種の甚無垢の功徳があることを述べた一段で、根本偈には、

自利と利他とは第一義（法）身と、それに依止する世俗（色）身とである。遠離〔の果である力等の三十二〕と、異熟〔の果三十二〕との六十四功徳の差別がある。（Ⅲ－1）

註偈には、自身の利益を円満する所依は第一義身であり、世尊の世俗と言説身は他人の利益を成就させる依処であること、第一義身には十力等の所断を遠離することによってのみ得られる諸功徳を具し、第二身には善の異熟から生ずる諸功徳を具するものとしている。

十力・四無畏・十八不共法の諸功徳とその譬喩について、根本偈に、十力は無知の障を滅すること金剛の如く、四無畏は衆生の中における獅子のごとく、十八不共法は他と同じからざること虚空のごとく、色身の三十二大人相は水月のごとくであると述べている。

註偈には、六十四種の功徳は『宝女経』によって知るべきこと、その要義は十力・四無畏・十八不共法の三十二は法身によって顕わされる功徳で、譬えば摩尼珠における光明（十力）と、色彩（四無畏）と、形体（十八不共法）のごとくである。見る者をして歓びを与える功徳の三十二大人相は変化身と受用身によるものであって、水中における月影の輝きと、虚空に月の形体を見るがごとくであると、仏三身と六十四種功徳の関係を説いている。

9　自然不休息仏業品第十（梵・蔵＝第四品）

つぎに、衆生救済のための仏業が無功用自然であり、相続不断に起こることについて、根本偈に、

調伏される界（教化されるべき衆生）と、調伏する〔種々の〕方便と、調伏される界に対する〔真実を見る等の〕教化の所作と、〔調伏される者の住する〕場所と時期と、そこに往くことにおいて、徧満主〔である等正覚者〕は常に〔無功用〕任運に行ずる。（Ⅳ―1）

最勝の功徳宝の聚を具する智慧の水の海、福徳と智慧との日の光を具し、乗を残りなく成就して、辺も中もない広大な虚空のごとく周遍し、無垢の功徳宝伏蔵と等しい仏そのものが一切衆生に差別なくあるのを見て、煩悩・所知障の雲の網を諸仏は慈悲の風をもって吹き散ずるのである。（Ⅳ―2）

註偈は前偈の仏業の無功用について二偈をもって註し、後偈の仏業の相続不断について八偈をもって、㈠果地に出離する因である十地、㈡福徳の二資糧、㈢その果である最勝菩提、㈣衆生は菩提の性を摂取している、㈤しかし無辺の煩悩と習気を具する、㈥その障を断ずる縁は仏の大慈悲である、ことの六義をあげている。

無功用に相続不断に世間のあらんかぎり、無分別に仏業が起こるという仏の自在について、根本偈には『如来荘厳智慧光明入一切仏境界経』に説く、㈠帝釈、㈡太鼓、㈢雲、㈣梵天、㈤太陽、㈥摩尼宝、㈦反響、㈧虚空、㈨大地、の九喩をあげている。漢訳は根本偈四二偈、註偈二五偈によって説明している。梵本・チベット訳は根本偈四一偈、註偈二五偈となっており、漢訳にない三二註偈が増補されている。漢訳は九喩が経の要略を述べるものであって、何等義釈も伴なわないことから、漢訳ではこれら九喩は第一部論本偈のみにあって、第二部釈論には省略している。

『智慧光明入一切仏境界経』については、仏宝品第二に、仏の功徳として無為・無功用・不依他・智・悲・力をあげ、それと同じ順序で詳説しているとしてこの経をあげているのを見た。九喩の中の帝釈喩をあげよう。あたかも大地が嶮処等がなくなり、毗瑠璃宝のごとく清浄になるとき、そこには天の宮殿と天主帝釈と天の色像を生ずる。清浄な毗瑠璃のような心において仏を見る因がある。清浄な心は不退の信根によるもので、清浄な心の生と滅によって仏の影像に生と滅が顕われる。帝釈が三十三天の住を動ずることがないように、如来の法身は不生不滅であるが、この生存があるかぎり身を示現する等の所作が相続不断に起こることを述べている。

註偈にはさらに、仏業は如何なる譬喩をもってしても及ばないことを、仏は帝釈の影像のごとくであるけれども、帝釈には仏のごとく説法の音声輪がない等の九喩をあげている。

10　校量功徳品第十一（梵・蔵＝第五品）

この品では一論の結論として、以上の仏界・菩提・仏功徳・仏業は如来の境界であるから信解すべきであることが説かれている。根本偈に、

具慧者がこの如来の境界〔である仏界等〕を信解によって会得をすれば、如来の功徳聚の器となる。かれは不思議の功徳を楽求するから、一切衆生のすべての福徳に勝る。（V—2）

もし、菩提を求める者が摩尼によって荘厳された国土を、仏国土にある微塵に等しい数だけ毎日法王に奉献したとするも、他の者がこの論から一句のみを聞き、聞いて信解するならば、この人はかの布施より生じた善よりもはるかに多くの福徳を得るだろう。（V—3）

このように、無価の布施をなすことと、さらに多劫の間無垢の戒律を保つこと、菩提を得る禅定を修することよりも、この論の一句のみでも聞き、聞き終って信解するならば、施戒禅の三福よりも一層多くの福徳を得るのであると述べて、この論の一句を聞くことすなわち如来蔵義を聞き信解することが強調されている。如来蔵義を聞き信解することと煩悩滅との関係について、

布施によって〔小分の〕受用のみを〔成じ〕、〔持〕戒によって天上〔の楽〕を〔得〕、修禅によって〔現前の〕煩悩を〔滅す〕。般若は一切の煩悩と所知〔障〕を捨離するから、般若は最勝である。その〔般若の〕因はこれ（仏界等の四句）を聞くことである。（V－6）

諸障を滅する最勝な般若の因は如来蔵義の聞信であることを説いている。

ついで、護法の方便として、〝仏の説かれた経をみずからの慧の分別によって動かしてはならない〟〝慧を執見の垢の中に陥らしめてはならない〟といい、誘法の因として、智慧が卑賤であるから、不了義を真実と執する等の十因をあげ、誘法の果について、智者は毒蛇や殺害者よりも、誘法を地獄への道として恐れる。三悪道の人でも法の義を思惟するならば解脱への道は開かれているが、誘法者にはどこにも解脱はない、と厳しく誘法をいましめている。

最後に、著者は七金剛句を解説して得た功徳によって、人々が無辺光の無量寿仏を見、無垢の法眼を生じ、最勝菩提に達することを願楽している。

後記

一、一九五〇年宝性論の梵本が出版され、宝性論研究はもちろん、如来蔵思想研究は多くの学者によって著しい成果をもたらした。今はそれらの高説を一々記す紙数がないから、宝性論の根本偈を中心に、その梗概を述べることに

止めた。

二、論の中に説く多くの偈のうち、どの偈が根本偈であるかを決めることは困難であるが、いちおう、漢訳の前部に掲げている二六四偈（一八の帰敬偈を除く）を根本偈と見なした。

三、根本偈の和訳は Blo gros mthaḥ yas の〝弥勒の〔宝性〕論傍註〟を参照した。

Ⅲ 仏性・一闡提

河村 孝照

一　はじめに

仏性・一闡提を説く経典　仏性と一闡提(いっせんだい)[1]とは、たがいに相い反撥する教説でありながら、また一方、成仏の可能、不可能を論ずる視点よりいえば、両者は密接不離の関係にあり、両説のかかわり方によって、それぞれ特色ある教説を産みだす思想である。仏性はまた如来蔵ともいわれており、この如来蔵を説く経典の原初形態として『如来蔵経』『不増不減経』『勝鬘経』の三経があげられ、これが「如来蔵経典の三部経」として学界に定着した。[2]しかし如来蔵・仏性を説くこれら三部経には、この一闡提は説かれることなく、『涅槃経』に至ってはじめて「仏性・一闡提」が説かれている。つまり、「仏性・一闡提」を取り扱うかぎり、『涅槃経』はその初出経典としての位置を今日も保っている。

二つの『涅槃経』　『涅槃経』には小乗の『涅槃経』と大乗の『涅槃経』がある。小乗の『涅槃経』は、南伝の長部第十六経『大般涅槃経』(*Mahāparinibbāna-suttanta*)があり、これは北伝の『長阿含』「遊行経」にあたる。ここで『涅槃経』というのは大乗の『涅槃経』であり、中でも『大本涅槃』、すなわち漢訳の六巻本、四十巻本、ならびにチベット訳の十三巻本のことである。

法顕は義熙十三年（四一七）十月一日、『大般泥洹経』六巻の訳業に従い、翌十四年正月二日に校定等の諸作業をおえている。[3]曇無讖（『南条目録』Dharmarakṣa,『宇井辞典』『望月辞典』これに同じ、『仏教大辞彙』Dharmarakṣana, 布施浩岳Dhammassin）は『大般涅槃経』四十巻を訳出した。この四十巻は、僧祐の記す『出三蔵記集』によれば二回にわたっ

て翻訳されており、[4] 梁の慧皎の『高僧伝』によれば三回に分訳されたという。[5] 曇無讖の訳出は、河西の道朗および『梁高僧伝』によれば、玄始十年（四二一）十月二十三日、河西王の命をうけて訳出したとされる。[6] 四十巻本が江南に伝わってから、法顕訳の『六巻泥洹』にならって品目をあらため、さらに難読の字句を修治して三十六巻とした。これを南本といい、さきの四十巻本を北本という。北本の章立てがわずか十三品であるにたいして、南本は二十五品であり、とくに前十巻の部分にあっては北本五品にたいして南本は十三品である。この十三品はもちろん『六巻泥洹』を模して立てたものであり、学者にとって便利であるので、本章も品名をあげるときは六巻本、南本によることとしたい。

『涅槃経』は大乗・小乗を問わず、釈尊の入滅を素材としている点で共通するが、さらに仏の般涅槃について大乗仏教のめざす教理を敷衍しようとするのが大乗系の『涅槃経』であり、とくに「仏性・一闡提」に関する教説の展開は、法顕訳の『大般泥洹経』六巻と曇無讖訳の『大般涅槃経』四十巻とチベット訳では、ジナミトラ（Jinamitra）訳の *ḥPhags pa Yons su mya nan las ḥdas pa chen pohi mdo* 十三巻が著名である。これら三本はその内容においてほとんど同じ系統のもので、六巻本、十三巻本、四十巻本と順次発展したものというのが今日、一致した見方である。四十巻本は、前十巻が六巻本、十三巻本と対応する部分である。

大本『涅槃経』の構成　さて「仏性・一闡提」に関して四十巻本を中心として考察をすすめよう。四十巻本は、前十巻において、多少の手入れはあっても原初的な形態を保ち、また後の三十巻において仏性説が一応行きつくところまでたどりついている。いわば「仏性・一闡提」について『涅槃経』の解答が示されているわけである。これは仏教の成仏思想を漸次深刻に掘り下げていったもので、いまそのすがたを仏性と一闡提の関連のもとで示してみると、

一、前十巻（寿命、金剛身、名字功徳、如来性、一切大衆所問の各品）は、

「悉有仏性と一闡提」

二、第十一巻から二十巻まで（現病、聖行、梵行、嬰児行の各品）は、

「微密仏性と一闡提の不定」

三、第二十一巻から第四十巻まで（光明遍照高貴徳王菩薩、師子吼菩薩、迦葉菩薩、憍陳如の各品）は、

「仏性開顕と一闡提の生善」

このような展開をみることができる。

二　悉有仏性と一闡提（前十巻）

三徳の不即不離と正法護持　前十巻における『涅槃経』の初頭の主張点は、涅槃の当体は伊字の三点不縦不横と説くにあった。これは涅槃の三徳、すなわち法身・般若・解脱の三法の不即不離を説いたものである。(7) 伊字とは、古代梵字の「i」の字は三点(∵)をもって示されているところから、三点の不縦不横、すなわち不即不離をいったものである。これは『涅槃経』冒頭において、これまで「無常なり、苦なり、空なり、無我なり」と観察することを教えられていた大衆に向かって、この無常・苦・空・無我の究極、すなわち涅槃界の当体は、法身・般若・解脱の三徳であり、その三徳が不即不離において仏身は常住であり、ここに涅槃は常・楽・我・浄の四徳を具備すると説かれたものであった。これが『涅槃経』の初頭の主張点であったわけである。

この『涅槃経』の冒頭の主張点に呼応する経の最後の主張点は正法護持である。その正法護持は、

是の故に護法の優婆塞等、まさに刀杖を執りて是の如きの持法比丘を擁護すべし。正法を護る者は、まさに刀剣器仗を執持して、説法者に侍すべし。是の故に我れ今持戒の人の、諸の白衣の刀杖を持する者に依りて、以て伴侶と為すことを聴す。もし諸の国王・大臣・長者・優婆塞等が、護法の為の故に、刀杖を持すと雖も、我れ説きて是れ等を名づけて持戒と為す。

とあるように、ついに刀杖を持するというまでに至っているのである。[8] これは『涅槃経』の護持正法の特異点である。この正法護持とは、経によれば、

迦葉、護法の者と言うは、正見を具し、能く広く大乗経典を宣説するを謂う。

ということである。[9] ここで経は、たんに大乗経典というけれども、これは今日においていう大乗経典のそれでなく、具体的には如来蔵・仏性を説いて一切皆成を主張する『大乗涅槃経』それ自体をいったものである。

『涅槃経』の仏性説　それでは『涅槃経』のいう正法である仏性説はどのように説かれているのであろうか。それはまず何よりも悉有仏性の旗を高く掲げているということである。『涅槃経』の仏性説は北本巻七「如来性品」第四の四に至ると迸り出ずるように、一切衆生に仏性のあることを強調する。これは『六巻泥洹』、南本でいえば、「邪正品」にはじまり、つぎの「四諦品」「四倒品」「如来性品」とつづいている。この中で仏性説の山場はなんといっても後半の部分で、『六巻泥洹』、南本の章立てでいえば「如来性品」においてである。まず「邪正品」から順次経の説くところをあげてみよう。

一、仏の秘蔵甚深の経典に、一切衆生皆な仏性ありと説く。これは煩悩を断じてのち、阿耨多羅三藐三菩提を得る

ことができるということである。ただし一闡提はそのかぎりでない。

二、身中に定んで仏性がある。一闡提とならなければかならず成仏する。

三、見仏性はかならず持戒による。

四、九部経には一切衆生に仏性ありと説いてはいない。この大乗経典すなわち『涅槃経』がそれを説くのである。

五、仏は中道を説く。心を中道に存して、一切衆生に仏性があるが、ただ煩悩のために見ることができない。方便して勤修し煩悩を断じてはじめて仏性を見ることができる。

六、仏性ある者は、必定して阿耨多羅三藐三菩提を得る、とのみ主張する者は、仏性ありといえども、善方便をもって修習することがなければ、仏性未見であるから阿耨多羅三藐三菩提を得ることはできない。

七、『如来秘蔵』と名づける経がある。この経は、衆生ことごとく仏性がある、無量の煩悩を尽くせば阿耨多羅三藐三菩提を成ずることができる、だから諸の煩悩を尽くすべしと説く。

以上が「邪正品」「四諦品」において説かれたところの仏性説である。ここでの仏性説は、

一、仏の秘蔵甚深の経典は一切衆生皆有仏性と宣説する。『六巻泥洹』ならびにチベット本はこの経を『如来蔵経』と指示している。

一、身中に仏性がある。

一、仏性を見るのは持戒による。

一、仏性を説くのは『涅槃経』である。

一、心、中道に存して仏性を見る。

一、仏性は善方便をもってこれを見る。

一、一闡提は無上正等菩提を得ることはできない。

というものである。

仏性の五つの譬え　前述のように、これにつづく「如来性品」北本においては「如来性品」第四の四の後半の部分において、仏性説の山場を迎える。またこの中には仏性に関するいくつかの譬喩をあげている。では仏性とはいかにといえば、経は、

我とはこれ如来蔵の義であって、一切衆生に悉く仏性がある、これが我の義である。

と説くのである。ここでは仏性とはすなわち我の義であると説き、仏性とはアートマンであるというのである。しかしこのアートマンは外教においていうがごとき「拇指大のアートマン」とか、あるいは「芥子大のアートマン」とかいうがごとく憶想すべきものではない。かかる世間の妄想をこえた「出世の我相」であり、これが仏性であると説くのである。(10)

ここに至って経は、仏性の譬えとして五つの譬喩をあげている。

「貧女宝蔵」　第一には貧女宝蔵の譬えがあげられている。貧女人の舎内に真金の蔵があっても、それを他の人によって掘り出して示されるに至って、はじめて心に歓喜を生じる。衆生に仏性があっても、それが覆われているためにそれを見ず、知らず、今、如来によってそれが開示されるというのである。

経は、「貧女人とはこれ一切無量の衆生、真金蔵とは仏性なり」と結んでいる。これは如来蔵・仏性の有名な譬喩である。

「毒をもって乳に塗る」　譬喩の第二として「毒をもって乳に塗るの譬え」が説かれる。これは、「譬えば女人の一子を養育するが如きである」という書き出しによって説かれる。小児が病気になったので、その母は医師に請うて薬を求めた。医師は酥・乳・石蜜の三種を合わせた薬を与え、この薬が消化しおわるまでは乳を与えぬようにと説明した。母は小児に方便して、乳に毒を塗ったから触ってはならぬといった。薬の消化しおわるのをみて母は乳を浄洗し、小児に「来なさい、乳を与えるから」というのであるが、子供は先の毒気を聞いているので母をさけた。母は薬を服するための方便であったことを説き、子はそのゆえを解して漸々に乳を飲んだという話である。如来も、一切を度せんがために世俗の法にたいして無我の法を修することを教えて世間出過の法を説いたが、行人の空を修するによってついで仏は如来蔵を説くというのである。

「力士眉間金剛珠」　第三の譬喩は、力士眉間金剛珠の譬えである。これは、「譬えば王家に大力士あるがごときである」という書き出しである。この人、眉間に金剛珠があり、他の力士と相撲をとったとき、頭でぶつかったので、その額上の珠が皮膚中に陥没してしまった。力士みずからは珠の行方を知らず、その所が瘡となったので医師に治療を請うた。医師はなんじの額上の珠はいずこにあるかと問うた。みずから珠の行方を知らなかった力士は、わが額上の珠はいまいずこか、幻化か、となげく。ときに医師は、力士を慰めて、大いに愁しみ苦しむではない、なんじが相撲したとき、瞋恚の毒盛んであったので、そのとき珠は体内に陥入し、みずからはそれを知らないのである、という。力士はこの医師の言を信じなかった。そこで医師は鏡をもって陥入した珠を照らした。珠の明了に顕現するのを見て、ここに奇特の想を生じた。これを経は結んで、「一切衆生もこれと同じく、善知識に親近することができないから、仏性があっても見ることができない。しかも、貪・瞋・痴の三毒に覆われ、種々の家中に生まれて二十五有をうけ、

仏性があることを知らない。無我を修しても真の無我を知らず、ましてや有我をも知らない。如来は、一切皆な仏性ありと説くが、衆生は無量の煩悩に覆われて仏性のあることを知らない。もし煩悩を尽くせば仏性を証知すること了了である、というのである。

「雪山甘草一味薬」 第四の譬喩は、雪山甘草一味薬の譬えである。これは「譬えば雪山に一味薬有るがごときである」という書き出しである。この薬を楽味と称し、その味はきわめて甘い。深い叢の中にあるから、人は香によってその存在を知るのみである。その昔、転輪聖王がいて、雪山においてこの薬を得るために木筒を作った。薬が熟するときは、地より流出して木筒に集まるのである。その味は真正であった。ところが王が歿したのち、この薬の味がその流処に随って、酢、鹹、甜、苦、辛、淡の諸味に分かれていた。再び転輪聖王が世に出現して、因縁を得たとき、この薬はもとの真性の味を得た、というのである。このように、如来の説く秘蔵仏性の味も同様であって、薬も諸の煩悩に覆われて衆生は見ることができない。一味とは仏性であって、煩悩のゆえに種々の味を出すのであるが、やがて因縁を得て、もとの一味を得るのであるというのである。

「利鑊地を掘して金剛に至る」 第五の譬喩は、「利鑊地を掘して金剛に至る」という譬えである。これは、「譬えば人あり、伏蔵を知ってすなわち利鑊を取り、地を掘して直ちに下る」という書き出しである。利鑊は磐、石、砂、礫等を掘ってもこれを阻むものがないが、ただ金剛に至ってはじめてこれを通すことができない。衆生の仏性もこのように、金剛のごとくであって毀壊することはできない。衆生の五陰の相は、石砂のごとくこれを穿つことができるが、金剛の仏性は不壊である、というのである。

以上が仏性の五喩である。

五味の喩え　つぎに五味の喩をもって仏性を説いている。五味とは乳、酪、生酥、熟酥、醍醐をいうのであるが、これはみな乳より因縁によって生ずるものである。雪山に肥膩（ひに）という草があり、牛がそれを食べるとただちに醍醐を生ずる。仏性もこれと同じで、衆生は福薄きによって肥膩という草を見ることができず、また知ることができない。そのために醍醐であるところの仏性を生じることができない。それは煩悩が覆っているからであるというのである。また大海は同一のから味であっても、それの中には上妙の水がある。また雪山には種々の薬草があるが中には毒草もある。衆生の身中に四大毒蛇の種もあるが、また妙薬の大王がある。これが仏性である。ただ衆生は「客塵煩悩」に覆われているためにこれを見ることができないのである、と『涅槃経』は説くのである。ここに『涅槃経』は煩悩客塵説をとっていることを知るのである。この仏性は見がたく入りがたく十住の菩薩すらも大いに明了ならずというのである。

このような譬喩が「如来性品」に説かれた仏性説である。

善根断滅の一闡提　これまで経は、一切衆生皆有仏性と説いたが、ただしこれは一闡提を除くとされた。この教説は『六巻泥洹』でいえば「文字品」「鳥喩品」「月喩品」に説かれていて、つぎの「菩薩品」に至ると、一闡提問題がぜん経の表に現われるのである。それは日月の光明は一切の光明の及ばざるがごとく、大涅槃の光はよく衆生の毛孔に入って、菩提心のない衆生にもよく菩提の因をなすのであって、これが大涅槃であると経の説くところから問題が起こってくる。というのは、それでは四重禁を犯す者も、五逆をなす者も、一闡提の者も、一切の衆生に大涅槃の光

が毛孔より入って菩提の因をなすのであるかという問いがおこってくる。その課題にたいして『涅槃経』は、一闡提を除いては、他の衆生はこの『涅槃経』を聞けば、ことごとく菩提の因となるというのである。ここで経はさらに、一闡提はついに発心することができないことを種々の譬えをもって説いているのである。

この「菩薩品」の中において、経は一闡提が成仏の器にあらざることをさして、善根断滅、焦種、必死の人、無瘡、焦樹、無目、悪比丘の輩、法器に非ず、生盲、多羅樹頭、大竜、不横死、涅槃無因縁などとよんでいる。

「善根断滅」とは、信・進・念・定・慧の五善根の断滅をいい、「焦種」とは焦種の再び生ずることのできないことをいい、「必死の人」とは病い重く良医も治することのできない者のことをいい、「無瘡」とは瘡のない者は毒が入ることができないように、無上菩提の因縁のない者のことをいい、「焦樹」とは焦種のように再生することのできないことをいい、「無目」とは目無きをもって大乗を誹謗する者をいい、「生盲」とはあきめくらであって、良医もこれを治することができない者のことをいい、「多羅樹頭」とは、多羅樹は頭を切ると再生しないことより菩提の因を生じないことをいい、「大竜」とは良医は諸種の毒を消すことができるが大竜の毒だけはこれを消すことができない、「不横死」とは毒鼓の撃つのにあえばみな毒にあたって死ぬが不横死なる者だけはこの毒をうけつけない、等々にたとえて一闡提の不成仏をあらわしたものである。

この『涅槃経』における一闡提は、経の冒頭における涅槃の会座において、摩訶迦葉と阿難、阿闍世王とその眷属とともにこの会座に来集しなかった者である。これが経中一闡提の初出であって、つまり涅槃の会座欠縁者であったわけである。極悪の阿闍世王は、北本巻十九、「梵行品」第八の五・六に至ってついに入信の機縁を得るのである。『涅槃経』におけるこの阿闍世王物語は『沙門果経』をモデルとして『涅槃経』に加えられたとする見方ができるところである。一闡提は前述のように菩提の因とならないこと諸種の名の示すごとくであるが、中でも経は一闡提をよ

ぶこと必死の人というのはしばしば出されており、良医の治療しあたわざるもの、敗種不生の菩提無因縁の者をさしているのである。

一闡提とは何者か　およそ大乗経典は、一切衆生をして仏道に入らしめようとする仏の誓願によって説かれたものであるが、しかしかならずといってよいほどに救済無縁者をあげて行者への誡めとしてきた。たとえば『大無量寿経』の第十八願においては、五逆罪を犯した者と、正法を誹謗した者は、仏国に生まれることはできないと説いたこと[11]、また、『法華経』においては、五千の増上慢の比丘が『法華経』の会座から去ったことなどである[12]。これらは仏陀の大慈悲、菩薩の大誓願の前においては、本来あってはならぬことである。この『大無量寿経』の「唯除五逆、誹謗正法」の五逆・誹謗正法は、この『涅槃経』においてもしばしば一闡提と同一視されたこと『大無量寿経』の場合と同じであったが、しかし大乗をもって任じた『涅槃経』は、これまた前十巻の中においてもしばしば「五逆」を「唯除」から解除し、「犯四重禁、五無間罪もよく菩提の心をおこさしめる」といっているのである[13]。

従来、一闡提について、それは何者であるかという種々の考察がなされてきたが、一定した見解が下されなかったのも、『涅槃経』における一闡提の定義がかならずしも定まったものでなく、破戒者、誹謗正法者など、『涅槃経』の主張にあわない経は、かたっぱしから拉し来った感があったからである。それを、破戒者、謗法者、破戒の悪比丘、示現の一闡提、無信の人、犯四重禁者、断善根者、犯五逆罪者、多憍慢心者、阿羅漢のかたちをした大乗誹謗者、などととりあげているところから、一闡提とはいかなる者かと問うに至ったわけであろう。

三乗における仏性の相違　かくして衆生の仏性は、下は一闡提を除く他のことごとくに及ぶことが説かれたわけで

あるが、それでは上の方の三乗における仏性はいかにということが問題となってくる。つまり仏性功用の下際と上際とである。これが北本巻十、『六巻泥洹』の「菩薩品」の終りにおいて論じられているところである。『涅槃経』はこれを、三乗は同一仏性であり、それは牛に黒、白、茶等の諸色があるが、それより出る乳はみな同一白色であるがごときであると説くのである。

それでは三乗は同一涅槃であるかというと、そこには差別があるという。すなわち、同一乳といっても声聞は乳、縁覚は酪、菩薩は生熟酥、仏世尊は醍醐というような差別があるがごときであるというのである。ただし、一切の菩薩、声聞、縁覚は未来世においてみな大般涅槃に帰する、それは諸の河川はついに大海に帰するがごときであるという。大般涅槃とは見仏性の謂(いい)であって、ここに三乗は未来世において同じく仏性を見ると説かれた。

この未来ということについては、以下の一闡提の定義の中に注釈が加わるのである。それはつぎの「一切大衆所問品」において示されるのである。

一闡提＝一闡提の道に趣向する者　それは純陀（Cunda）の布施の功徳を論じて、そこに持戒と破戒について問うところからはじまる。それは、「ただ一人を除いて他の一切の施しは皆な讃歎すべし」といわれた仏の言葉にたいして、「唯除一人」とはだれか、ということである。これについて仏は、それは破戒であり、「破戒とは一闡提なり」というのである。

つづいて純陀が「一闡提とはその義いかん」と問うのである。仏はそれに答えて、正法を誹謗する、重業を造って永く改悔せず、心に慚愧なし、このような人を一闡提の道に趣向するというと説いて、一闡提の道に趣向する種々の相をあげているのである。それは四重禁を犯し五逆罪を作って、しかも慚愧することのない者、また、正法において

毀訾軽賤するもの、また、仏法僧の三宝なしと主張するもの、などであるというのである。しかしこのような破戒者も心に慚愧を生ずれば、かれもまた菩提の因縁があるがために救済することができる。つまり、四重禁を犯し五逆罪を作っても、のちに改悔して護法の志を生ずればかれは供養するに価するというのである。

それならば一闡提も改悔の心を生ずれば罪を除くことができるかといえば、もし善心を生ずればこれは一闡提と名づけず、一闡提は善根を燃焼しているから、ついに罪を除くことはできないというのである。ここでは一闡提の道に趣向する相を示して衆生をして菩提の因縁とならしめているところであり、善根を焼きつくして一闡提となった者は一片の善心だも起こりえないものであることを説いているのである。つまり、未来において一闡提の道に趣向するか否かが一闡提問題の鍵であって、一片の改悔の心なく、未来成仏を保証しえないもの、これが一闡提ということになるのであると「大衆所問品」は説くのである。

この一闡提の道に趣向するというのが『涅槃経』の目指す「一闡提」の定義であるという学者の見解がある。[14] これは当を得たものと思う。

三　『涅槃経』前十巻のまとめ

前十巻における仏性説の初出は、二種施食の果報無差別論であった。二種施食とは、釈尊の成道前と成道後入滅に際しての施食である。この果報に差別がないとは、仏身は常身であり、金剛不壊身であるということである。百句解脱[15]において、涅槃は畢竟安楽であり、「涅槃、仏性、決定、阿耨多羅三藐三菩提、如来」はこれ一義であると説いて

いるのも、この常住の法身を背景として説くことのできることである。仏性は如来常身から当然ひき出される教説であって、したがってその内容は前掲のように、

一、仏性は阿耨多羅三藐三菩提である、
一、仏性は身中に定んである、
一、見仏性は持戒による、
一、仏性は中道である、
一、仏性は勤修方便によって見ることができる、
一、仏性とは我である、

などあげられているとおりである。この教えを説く『涅槃経』を護持すること、これが正見者であり、これに違背する者は一闡提である。一闡提の相は、ときに破戒あり、ときに誹謗正法あり、ときに阿羅漢あり、いずれも永く改悔せず、心に慚愧を生じない者である。これらは菩提の因を滅失しており、ついに成仏しない。ただし仏性は不断である。『六巻泥洹』のみ「仏性永絶」(「菩薩品」第十七)と説くところがあるが、チベット本・四十巻本は「一闡提も仏性あり」という。この仏性不断はのちの三十巻においてしばしば出される重要な命題である。

四　微密仏性と一闡提の不定（第十一巻―第二十巻）

以上の前十巻と、あとの三十巻とで、一闡提問題に関する教説に大きな相違があるという見方と、経の初と後とに

のべるところは、仏性の広略のみで相違がないという見方がある。前者の見方は近代の学者常盤大定博士をもって代表者とすることができるであろうし[16]、また後者の見方は、古く中国にあって作者未詳の『涅槃経記』に記すところである[17]。また文献の上で、第十一巻以後の三十巻はインドで作られたという確証は見きわめがたいのが現状であるが、中国の学僧が、「徳王菩薩品」第二十二の一のところで、「梵本に云く、希有奇特……なりと。翻者希奇を略してただ九句のみ存す」といっているところから[18]、この学僧は『涅槃経』後半の梵本を承知していたのではないかと思われるところである。

非法器の三者　『涅槃経』は第十一巻「現病品」に入るとにわかにアビダルマ的となる。現病とは如来の臨滅時の背痛である。この背痛にちなんで経は煩悩障、業障、報障の三障を説いている。業障は五無間罪をいい、報障とは三悪道に堕ちること、また、正法を誹謗すること、ならびに一闡提のことであって、この三障を断ぜんとするのが菩薩の誓願であることを主張するのである。しかし世に三人の病者があって、それは一つには謗大乗、二には五逆罪、三には一闡提であって、この三人は病い極重であるために必死の人であると説くのである。ここでは謗大乗、五逆罪、一闡提は、三者並んで必死不可治の非法器の者であると説かれるのである。このように「現病品」は菩薩の誓願の平等であることを説くのであるが、その一方で三人の病いは治しがたしといい、経が「諸の衆生皆な仏性あり」と宣説するにあたって、正法を謗る者、大乗の正典を謗る者、および一闡提の三人は如来の秘密蔵の功徳にあずからず、命終ののち、地獄、餓鬼、畜生の三悪道に堕ちるというのである。これが「現病品」である。

『涅槃経』中・後段の一闡提観　つぎの「聖行品」「梵行品」「嬰児行品」は、『涅槃経』の実践門の五行を説いたも

のであって、五行とは梵行のつぎに天行を、嬰児行のつぎに病行を加えた五行である。

「聖行品」には五味の喩をもって仏性を説くのである。五味とは牛より乳を出し、乳より酪を出し、酪より生酥を出し、生酥より熟酥を出し、熟酥より醍醐を出すように、仏より十二部経を出し、十二部経より修多羅を出し、修多羅より方等経を出し、方等経より般若波羅蜜を出し、般若波羅蜜より大涅槃を出す。この大涅槃は醍醐であり、これは仏性をいったものであるというのである。これは天台の五時の証拠として有名であり、またこののちに、過去の雪山童子の因縁譚が説かれ、これは人口に膾炙した説話である。つぎの「梵行品」においては菩薩は、慈・悲・喜・捨の四無量心を修し、中にあって慈・悲・喜を修して菩薩は極愛一子地に住して一闡提とともに地獄に堕ちて種々の法を説き、一闡提が一念の善根をも生ずることのできるよう誓願を行ずるというのである。ここにあっては菩薩の慈用と誓願は一闡提をも救済の対象としていることがわかるのである。その一方で、蟻子を殺しても罪をうるが、一闡提は殺しても罪にはならない。それは一闡提は信・進・念・定・悲の善の五根を断じているからであるというのである。ここでは「もろもろの婆羅門等は一切皆なこれ一闡提なり」といっているのである。「梵行品」のやまは何といっても極悪阿闍世王の入信と、阿闍世滅罪の根拠である諸法不定論の主張である。これはまた第二段の中心でもある。まず経は阿闍世の無慚無愧にちなんで一闡提の相をあげてつぎのようにいっている。それは、

一、因果を信ぜず、
二、慚愧あることなく、
三、業報を信ぜず、
四、現在および未来世を見ず、
五、善友に親しまず、

六、諸仏所説の教誡に随わない、

ということで、これが一闡提であるという。そこで経は、如来はこの一闡提等のために法を説いているのであるから、一闡提でない阿闍世がどうして救われないことがあろうか、といって、仏法への関心をうながすのである。そしてさらに、如来が一闡提にたいしてすらも法を説くというのは、いま仏が一闡提を観察すると、利根の一闡提と中根の一闡提とがあって、利根の者は現在において善根を得、中根の者は後世において善根を得るのであるから、この機根を観察して如来は一闡提のために法を説くというのである。これは大逆罪を犯した阿闍世王が、必ず地獄に堕ちるという強いとらわれより救済することから打ち出された無信、断善根者の救済への大きな歩みである。ここで経は、阿闍世の滅罪を説くに際して諸法の不定を説いたのである。それは持一切菩薩の言として「仏の先説するがごとく、一切諸法に皆な定相無し」といい、また仏の言として「当に知るべし、諸法に定相有ること無きを」ということである。ここで仏の先説とは、「諸行無常」を説いたことをいうのである。『涅槃経』は以下に諸法不定論を広説しているのであるが、この諸法不定論は当然、一闡提にも及ぶわけである。

まとめ　以上が五行を説く中における仏性・一闡提説である。従来、この五行を説く諸章は、一闡提論よりみれば、後段において闡提成仏へのかけ橋であるといわれているが[19]、仏性説においては救済誓願力の微妙なはたらきをあげ、一闡提問題においては、この如来、菩薩の誓願と慈悲によって、阿闍世王の滅罪にちなんで一闡提の得善を説くほどにかなりな変化をみせており、一闡提は現世に後世に善を得ると説いているのである。かかる滅罪を可能ならしめる法として、諸法の不定を説いているのである。

五　仏性開顕と一闡提の生善（第二十一巻―第四十巻）

さて後段は、「徳王菩薩品」「師子吼菩薩品」「迦葉菩薩品」「憍陳如品」の四章であるが、中でも仏性説は主として「師子吼菩薩品」に説かれ、一闡提問題は「迦葉菩薩品」に説かれているのである。

徳王菩薩品　「徳王菩薩品」は『涅槃経』の修行者の十功徳を説いたものである。この章の中における仏性・一闡提問題は、

一、一闡提にも仏性はあること、
二、諸法は不定であり、したがって悪人も不定であること、
三、断善根と仏性断とは異なり、断善根は仏性断を意味しないこと、
四、一闡提の中に仏性有りという言い方をすれば、一闡提の中に仏性なしと答えなければならないこと、およびそのいわれ、筌篌（くご）の喩え。

このような説が示されているのである。

「徳王菩薩品」の第一功徳に五事が説かれている。そのまず第一にあげられていることは、いまだ聞かざるところのものをいま聞く、それは甚深微密の蔵であり、その中味は一切衆生悉有仏性である、三宝一体にして差別なし、三宝の性相は常・楽・我・浄の四徳を具する、一切諸仏の涅槃は常住である、如来の涅槃は非有非無である、ないし甚

深微密である等をあげているのである。これはこれまでの『涅槃経』の主張を要約して再説したものであるといえる。しかしてこの第三の功徳において、疑心を断ずることを説いているのである。それは、「一闡提の人・犯四重禁・作五逆罪・誘大乗経等のかくのごとき等の輩に仏性有りや仏性無きやと疑う」という、この疑心にたいして経は、この『大涅槃経』を聞く者はこのような疑いはことごとく永く断ずると答えて、ここに経は一闡提にも仏性が有ることを宣説するのである。さらに第五の功徳に至って、如来の深密の義を釈して、「即ち是れ大般涅槃なり。一切衆生悉く仏性有り。四重禁を懺し、誘法の心を除き、五逆罪を尽くし、一闡提を滅し、然して後、阿耨多羅三藐三菩提を成ずることを得。是れを甚深秘密の義と名づく」と説くのである。

一闡提は決定せず　ここにおいて『大涅槃経』の結論は出揃ったことになる。しかし徳王菩薩は反問する。それはまず一闡提に仏性ありと宣説する、それでは一闡提に仏性があってどうして地獄へ堕ちるのか、またもし一闡提を断善根と名づけるというのであれば、善根を断ずるとき、どうして仏性を断じないのであるか、もし仏性を断じなかったならば、どうして一闡提と名づけるのであるか、世尊は、犯四重禁とて決定にあらず不定であり、誹謗大乗・作五逆罪も同じく不定であり、一闡提も不定と名づけるという、もしそうであるならば如来も不定となり、涅槃の性も不定となって、常・楽・我・浄の四徳を得ることはできないではないか、このように諸法不定といえば如来ですら涅槃を得ないことになる、どうして一闡提にたいしてまさに涅槃を得べしということができるのであるか、というのである。

これにたいして仏は徳王菩薩につげていうのである。それは、一闡提は決定しない。もし決定するならば、この一闡提はついに阿耨多羅三藐三菩提を得ることはできない。また一闡提は断善根というが、善根に内の善根と、外の善根がある。仏性は内にあらず、外にあらずであるから、断善根者といってもついに仏性を断ずるものではない。ない

し有漏・無漏の善根、常・無常の善根を断じても仏性を断ずるものではないと説いて、諸法の不定を説くことによって、悪人不定・一闡提不定を説いて、ついに断善根者の一闡提も仏性不断であるというのである。

一闡提に仏性なし　第九の功徳に至ると『涅槃経』は仏性と一闡提の関係を論じてつぎのように説いている。それは如来が仏性を讃じて菩提心をおこさしめると説いたことにはじまる。世に三種の病人があって、それは良医にあえば病すなわち差える者、第二には良医にあってもついに差えざるもの、第三には良医にあってもあわなくても病差えるもの、この三種がある。第一は二乗にたとえ、第二は一闡提にたとえ、第三は仏菩薩にたとえるというのである。如来は初め『涅槃経』を聞く者に三種の者があり、それは、聞いて菩提心をおこす者、聞いても菩提心をおこさないもの、聞不聞にかかわらず菩提心をおこすもの、この三人である。このように、聞不聞にかかわらず菩提心をおこすのにどうして仏性を讃歎する必要があるのか、また聞いても菩提心をおこさない者がいるのに仏性を讃歎するとはいかに、というのである。「徳王菩薩品」はここで、一闡提の者は善友にあって法を聞いても善法を断ずるから一闡提の心を離れることはできない。だが、一闡提にして善法を得れば、一闡提の者も阿耨多羅三藐三菩提を得るのである。一闡提も善を修してよく菩提心をおこせば、それはすなわち一闡提と名づけない。それでは一闡提とはいかにというのである。経は一闡提をさして、信・進・念・定・慧の善の五根の不具すなわち断善根、善方便不具、無常善不具、非不善、生得の善法断等を一闡提というと説くのである。

　このように一闡提は断善根者であるが、仏性は断ずる者ではない。それでは仏性は一闡提の中にあるかというならば、仏は「一闡提の中に仏性有ること無し」というのである。仏性不断でありながら、しかも一闡提の中にはないということはどういうことであるかといえば、ここにおいて筌筏の譬喩をもって説いている。それは、いま王が筌筏の

音を聞いた。その声の清く妙であって、情として捨離することができない。そこで大臣をよんで、この妙音はどこから出るのかと問うた。すると大臣は答えて、この妙音は箜篌より出ますという。王は大臣にむかって、この声を持ち来れ、と命じた。そのとき、大臣は箜篌を王の前において、大王よ、これ（箜篌）すなわちこれ声である、という。そこで王は箜篌にむかって、箜篌よ、声を出せ、といった。しかし箜篌の声は出ない。ときに大王は箜篌の絃を切って声を求めたが声は出ない。またその皮木をとりはずしてことごとくそれを折って声を求めても声を得ることはできなかった。大王は大臣に瞋って、どうして箜篌これ声と妄語をなすのか、という。大臣は王にむかって、箜篌より声を得る法はこのようではありません。衆縁和合し、善巧方便をもって声は出るのです、と答えたというのである。『涅槃経』はこれを結んで、

衆生の仏性もまた復かくの如し。住処有ること無く、善方便を以ての故に見るべきを得、見るべきを以ての故に阿耨多羅三藐三菩提を得。一闡提の輩は仏性を見ず、いかんぞよく三悪道の罪を遮せん。善男子よ、もし一闡提にして仏性有るを信ぜば、当に知るべし、是の人は三悪に至らず、これ亦一闡提と名づけざるを。自ら仏性有るを信ぜざるを以ての故に、即ち三悪に堕し、三悪に堕するが故に一闡提と名づくるなり。

といっている。これが「徳王菩薩品」における仏性・一闡提問題の結論である。

師子吼菩薩品　さて、つぎの「師子吼菩薩品」は仏性論を広説する章である。この「師子吼菩薩品」は、師子吼菩薩が登場し師子吼するより名づけたもので、経によれば、師子吼とは決定して一切衆生悉く仏性有り、如来常住として変易有ること無しと説くに名づく、というのである。

師子吼菩薩は仏にむかって、いかなるかこれ仏性、それはいかなる義をもって仏性と名づけるか、何がゆえにまた

仏性を常楽我浄と名づけるか、もし一切衆生に仏性があるならば、何がゆえに一切衆生はおのれの所有の仏性を見ないのか、仏性を見るのに明了と不明了とは何の法に住してか、と問うのである。これは一闡提問題の結論を出した「徳王菩薩品」につづいての仏性問題のほとんどの課題を示している。

「師子吼菩薩品」はまず仏性を説いて、

一、仏性とは第一義空である、
二、中道とは名づけて仏性となす、
三、仏性とは阿耨多羅三藐三菩提中道の種子である、
四、仏性とは十二因縁の観智である、
五、十二因縁を仏性となす、

このように説くのである。

仏性とは第一義空であるとは、第一義空は智慧をいい、空とは空と不空を見ないことであり、智は空と不空を見ることである。これは中道であって、中道を仏性と名づける。中道は所顕の実相であり、仏性は因であるから、仏性は中道実相をあらわす因、すなわち種子であり、これを「阿耨多羅三藐三菩提中道の種子」という。中道は断・常の二見を破したもの、すなわち無常無断は十二因縁を観照する智慧である。この十二因縁を観照する智慧が仏性である。このことから経は「十二因縁を仏性となす」というのであると説くのである。

以上の五種の仏性の説明を五種仏性とよんでいるのである。

仏性とは未来有の善法である　ここで「師子吼菩薩品」は仏性説と修道論との関係に論及している。それはさきに

あげたところによって、仏性は第一義空であり、第一義空は中道であり、中道は名づけて仏の体であり仏であるから、仏性はすなわち仏ということになる。それでは仏と仏性と差別がないではないかということになり、そこから問題の端を発しているのである。すなわち、仏と仏性と差別がなければ一切衆生はことごとく仏性ありというのに、どうして修行を必要とするのかというのである。それは仏と仏性と差別はないが、仏と衆生とは具足、未具足の相違があって、母を害した者は、のちに懺悔の善業があっても、人よんで堕地獄の者というように、一切衆生はかならず阿耨多羅三藐三菩提を得るのであるから、これを「一切衆生悉く仏性有り」というのであって、いま現に三十二相、八十種好があるということではないと説くのである。

ここで経は有に三種あり、一に未来有、二に現在有、三に過去有であり、「一切衆生は未来の世にまさに阿耨多羅三藐三菩提を得るであろう。これを仏性と名づける」というのである。この義理に立って「一切衆生に悉く仏性有り、ないし一闡提等もまた仏性有り」と宣説する。真実には一闡提等には善法はまったくない。未来に仏性の善があることをもって、一闡提等ことごとく仏性ありというのである。衆生にはみな心がある。「およそ心ある者」は、かならず未来に阿耨多羅三藐三菩提を成就することができるとこのように説いているのである。ここにおける一闡提は、現在善法を断じたもの一般をさしていることがわかる。この一闡提は仏性不断であり、ここにおいて一乗仏教が徹底され、「師子吼菩薩品」は「究竟畢竟とは一切衆生所得の一乗」であるといい、だから「一乗とは名づけて仏性となす」といい、「この義をもってのゆえに、我れ一切衆生に悉く仏性有りと説く」と宣説しているのである。

このように仏性は未来世に菩提あらしめるものであるところから、これはまた首楞厳三昧の力を得てうるものであり、そこで経は「仏性とは首楞厳三昧なり」という。ここにおいて仏性と修道とは、修道は仏性の本体であり、しかもはたらきであり、これが可能性として潜在するもの、それを名づけて仏性といっているのである。そこで経は修道

を起こさしめる破煩悩をとりあげ、「一切衆生は悉く破煩悩有るがゆえに、のちに仏性を見ることができる」というのである。しかし経は破煩悩についてこれ以上深入りしていない。ただこの文につづいて「一闡提等は一闡提を破して」と説いているのみである。

見仏性の二つの道　それでは仏性をどうして見ることができるか。これについては、教説による見性の道と、持戒による見性の道を説いている。まず教説による見性の道として十法があるというのである。それは、一に少欲、二に知足、三に寂静、四に精進、五に正念、六に正定、七に正慧、八に解脱、九に讃歎解脱、十に大涅槃をもって衆生を教化するという、この十法であるというのである。この十法のうち、前八法は『八大人覚経』の所説と同じである。菩薩はこの十法を修して仏性を見ることができるのであるが、十住の菩薩も、智慧力が多く、三昧力が少ないために明了には見ることができないところであると説かれるのである。

つぎに持戒による見性の道は、正法のために禁戒を受持すること、菩薩戒を持することなどであって、これらによって仏性を見るのであるというのである。それであるから、戒は大涅槃のためには因であり、その因たる戒は正法を聞くことよりはじまる。正法を聞く者は善友に近づく。善友に近づけば信心を得る。したがって信心はこれまた因であり、信心と聞法は互いに因果となり、かくして聞法と持戒は仏性を見るための道として示されているのである。

仏性の体　さてこの仏性は、五蘊を離れてあるものではなく、五蘊の中にあるものでもなく、この仏性は五蘊と非即非離にあるのであって、衆生のこれを仏性は色なり受なりないし我なりとよぶことは、あたかも衆盲の象に触れるがごとくであるといって、有名な群盲象を評するの喩えが説かれている。

経はこの仏性の体性を示して八種をあげている。それは、

一、大慈大悲
二、大喜大捨
三、大信心
四、極愛一子地
五、第四力
六、十二因縁
七、四無礙智
八、頂三昧

以上の名を仏性の体性としているのである。大慈大悲、大喜大捨は四無量心である。これらのうち、五の第四力のみ初出である。経には説明がないが、古来衆生教化の化導力をいったものであるとされている。

仏性の因果論　つぎに「師子吼菩薩品」は、仏性を因果論の上より説いているのである。まず仏性とは因、因因、果、果果ありと説く。因は十二因縁、因因は智慧、果は阿耨多羅三藐三菩提、果果は大涅槃であるというのである。またつぎに生因、了因ありと説いている。生因は法を生じ、了因は法を照了すると説き、六波羅蜜は生因であり仏性は了因であるというのである。また正因、縁因を説いている。仏性は正因であり、六波羅蜜は縁因であるというのである。これらの因果論は世情の因性実有・因中有果・因中無果の執を破して、仏性は縁をまって見ることができることをくり返し述べたものである。また仏性と心の関係をつぎのように説いている。それは、もし本来衆生に仏性が

あるならば、初発心をおこすことはありえないと思うかもしれないが、そうではなく、心は仏性ではないから、だから初発心があるのであり、また一闡提は、仏性があるのにもかかわらず善根を断じて地獄に堕ちるということは、一闡提が菩提心を断じて堕ちるのであって、菩提心は仏性でないからであるというのである。この「心は仏性にあらず」といい、また、「菩提心は仏性にあらず」と説いていることは注意すべき教説である。

さてこのように仏性を説いた「師子吼菩薩品」は、一闡提についてつぎのように述べている。それは、出家剃髪して身に法服を被るが、悪友に親近して邪法を聞き、それによって因果を撥無する、だから善悪の報いはないというたぐいであるという。そして一闡提が三悪道に没する因縁を六縁・五事・五事・三事と十九事由をあげて説いているのである。

六縁とは、

一、悪心熾盛、
二、後世を見ず、
三、ねがって煩悩を習う、
四、善根を遠離する、
五、悪業報が聖道を碍げる、
六、悪友に親近する、

五事とは、

一、比丘の辺において非法をなす、
二、比丘尼の辺において非法をなす、

三、自由に僧鬘物を使用する、
四、母辺において非法をなす、
五、五部僧においてたがいに是非をいう、

つぎの五事とは、

一、つねに善悪の果なしと説く、
二、菩提心をおこした衆生を殺す、
三、喜んで法師の過失を説く、
四、法を非法と説き、非法を法と説く、
五、法の過ちを求めんとして聴聞する、

つぎの三事とは、

一、仏は無常にして永滅するという、
二、正法は無常にして変遷するという、
三、僧宝は滅壊するという、

以上のごときが一闡提の輩であるというのである。はじめの六縁は悪の一般であり、つぎの五事は僧伽における非法であり、つぎの五事は出家者が在俗において悪をなすことをあげ、つぎの三事は仏・法・僧の三宝にたいする悪事をいったものである。これが断善根者の行状であり、これを一闡提というと説いているのである。さてこの「師子吼菩薩品」も、この『涅槃経』を信じない者が八万五千億人いると記し、しかもこの不信者をあげた直後に、「善男子、かくの如き諸人は未来世において、またまさに定んでこの経典を信ずることを得、仏性を見て、阿耨多羅三藐三菩提

を得べし」と結んでいる。これはまさに『涅槃経』不信者にほかならぬわけであるが、これをも「師子吼菩薩品」は未来世において仏性を見ると記しているのである。

迦葉菩薩品　つぎは「迦葉菩薩品」である。「迦葉菩薩品」は、前の師子吼菩薩にかわって迦葉菩薩が登場する。この章も前章と同じく、その中心課題は仏性説であり、とくにこの章にあっては一闡提の断善・生善等の重要な課題を取り扱っている。「師子吼菩薩品」は前をうけて同じ素材を掘りおこして論ずるところが多かったが、この「迦葉菩薩品」も、ほとんどこれまでとりあげた課題を扱っている。しかし「師子吼菩薩品」と「迦葉菩薩品」とでは多少その取り扱いに相異があり、それを中国の学僧章安は五項目に分けて述べている。[20] 第一は義用に相異があるといって、「師子吼菩薩品」では中道仏性の義を明らかにして、これが菩提の種子であることを説いたが、「迦葉菩薩品」にあっては仏性のすぐれたはたらきによって、極悪の一闡提と偏邪の外道を摂するという救済面が主として説かれるということ。第二には因果に相異があるという。それは「師子吼菩薩品」にあっては、因性は因にあって果にはなく、また果性は果にあって因にはない。「迦葉菩薩品」では、一切の悪の五蘊もみなこれ仏性であるからこれは因性であり、またこの悪の五蘊より善の五蘊を生ずる、これは果性である。すなわち五蘊は因性即果性であるとこのように説いていること。第三には開合に相異がある。これは「師子吼菩薩品」も「迦葉菩薩品」も同じく恒河七種の衆生の喩えを出しているが、その喩えに開くか合するかの相異があるということである。第四には通別の相異がある。「師子吼菩薩品」は通じて五種の仏性[21]を明かして、天人六道みな仏性があると説いているが、「迦葉菩薩品」にあってはもっぱら正因仏性を明かして、一闡提はこの正因によるがゆえに再び善根を生ずるということを明らかにしている。また「師子吼菩薩品」は別して万善これ了因仏性というによって見仏性を説くにたいし、「迦葉菩薩品」は通じて善悪皆なこ

れ仏性というによって説かれるという相異があるということ。第五には「師子吼菩薩品」は、師子吼菩薩一人を対告衆として説かれたのにたいして、「迦葉菩薩品」にあってはふたたび迦葉菩薩にたいして説かれるという相異であるというのである。第五の相異は今これをおいて、前四項は仏性・一闡提に関する「師子吼菩薩品」と「迦葉菩薩品」の重要なる相異点であるというべきである。

断善根の善星比丘　「迦葉菩薩品」にあっては極悪人の代表者として善星比丘（Sunakṣatra）を登場せしめ、この善星比丘の生善のいきさつを述べて仏性生善の答を出している。この善星比丘は経典中、『涅槃経』のみにあらわれるのであって、「迦葉菩薩品」の記すところによれば、仏が菩薩であったときのことであり、出家して十二部経を読誦しよく欲界の煩悩を断じて、第四禅定を得た。しかしその後、悪友に親近して、得たところの四禅を失なったので悪見を生じ、仏なし、法なし、涅槃の法なし、といい因果を撥無し、仏を見ては悪心をおこし、このゆえに生きながらにして阿鼻地獄に堕ちたという。仏はこの善星比丘の悪邪心を破せんとして二十年も共住したというのである。

ここで経は善根を断ずる相を明かしているが、善根を断ずることが仏性を断ずることではないことを再説し、一闡提が、善根を断じたとしても、仏性は過去にあらず、現在にあらず、未来にあらず、これすなわち三世に摂せずして常住であるから断ずることはない。さて仏性は「未来当見」であるから衆生ことごとく仏性ありというのである。未来見性を説く『涅槃経』は、一切衆生の根性の不定を説く。これは前述するところと軌を一にする。しかし断善根者の現在、もしくは未来世において、まさに善友に近づき正法を聴受し、再び善根を生ずる者は、根性不定といってもその数は爪上の土のごとくきわめてわずかであるというのである。「迦葉菩薩品」は断善根者をさして、

一、善友を遠離する、

二、正法を聞かず、
三、善思惟もせず、
四、如法に住せず、

以上の四縁を具足する者をいうとしている。そしてこの四縁を具足する者は、

一、施業無しという邪見をおこす、
二、父母無しという邪見をおこす、
三、因果無しという邪見をおこす、
四、聖人無しという邪見をおこす、

このような悪見をおこすというのである。これはいずれも無因無果説をあげていることがわかる。経はこの断善根者はかならずしも下劣愚鈍の人、あるいは三悪道の者、破僧の者ばかりとは限らないというのである。ときに聡明、世俗の智慧あり、利根なる者、よくものごとを分別することのできる者などであることがあるというのである。

五蘊と仏性　また仏性と五蘊との関係を因果について説いている。それは、因の五蘊と果の五蘊はともに法として三世にわたる常であるから仏性であり、この因の五蘊は煩悩であるから、煩悩はことごとく仏性であると主張し、このもろもろの煩悩から善の五蘊をうる。これをまた仏性と名づけ、この善の五蘊より阿耨多羅三藐三菩提を得るというのである。しかも仏性は五蘊の内にあらず外にあらず、しかも非即非離であるから中道であるといい、中道仏性の教説は貫かれているのである。

「迦葉菩薩品」はこの五蘊仏性・中道仏性が、一闡提においていつどのようにして善を生ずるかを説くのである。

生善の時節は二時にあるといい、それは一闡提が善根を断じて初めて地獄に入るときと、他の一時は一闡提が地獄を出るときであるというのである。それではどうして仏性が善根を生ずるかといえば、「迦葉菩薩品」は、断善根の人は、現在世の煩悩の因縁をもって善根を断ずるが、未来の仏性力の因縁によってまたまた善根を生ずるのであると説くのである。

この未来生善の仏性は、「迦葉菩薩品」は「それ仏性とは一法に名づけず、十法に名づけず、ないし万法に名づけず、未だ阿耨多羅三藐三菩提を得ざるときは、一切の善・不善・無記をことごとく仏性と名づく」[22]と説かれ、善・不善・無記の万法仏性を打ち出しているのである。しかしそのあとで経は、「非仏性とは、いわゆる一切の牆壁、瓦石、無情の物なり。是の如き等の無情の物を離る、これを仏性と名づく」[23]といっているところから、万法仏性も無情物にわたらないことで仏性説の境界としていることがわかるのである。

六　『涅槃経』後段のまとめ

後段は、一層アビダルマ的となり、仏性説にたいする法相分別の手をかりて諸法不定より一闡提不定にすすみ、一闡提も一闡提等と四重禁・五逆罪を含めて悪人、すなわち断善根者一般となり、仏性も第一義空・中道・十二因縁をはじめ大慈大悲等衆善これ仏性となり、ついに善のみならず悪をも善の五蘊を生ずる因として煩悩これ仏性というに及び、善・悪・無記ことごとく仏性とよぶに至った。一闡提は本来仏性力によってかならず菩提心をおこし、阿闍世王の改悔の念をおこし、善星比丘の善根を生ずる例にならって、一闡提もついに成仏するに至ると説いているの

である。

以上、曇無讖訳の『涅槃経』における仏性・一闡提についてみてきた。前段、中段、後段においてそれぞれ基本的な問題が提出され、これらが、特殊より普遍へと展開しつつ解答が示されたと見ることができる。しかしいずれも基本的な問題が示されながら、他の大乗経典との連絡をとることに懸命であったために、経典自身の組織立ては必ずしも成功したとはいえない。たとえば仏性それ自体の構造などはまとまりを見せておらず、素材の提供に終っている。それだけに成仏思想の上に多くの魅力を残しているといえる。

(1) 仏性と一闡提の原語については、高崎直道『如来蔵思想の形成』春秋社、一九七四年、ならびに小川一乗『インド大乗仏教における如来蔵・仏性の研究』文英堂、一九六九年。
(2) これは高崎直道博士の学説による。高崎博士前掲書参照。
(3) 『出三蔵記集』巻八、大正五五、六〇中。
(4) 大正五五、六〇上参照。
(5) 大正五〇、三三六上―下参照。
(6) 河西の道朗の説は『出三蔵記集』巻八、大正五五、六〇上、『梁高僧伝』巻六、大正五〇、三三六上―中。
(7) 大正一二、三七六下参照。
(8) 大正一二、三八四上―中参照。
(9) 右に同じ。以下、文中の引用解説は一々指示することなく、品名をあげることによって所在の目安とする。
(10) 大正一二、三七八下、四〇八下、四〇九上―中、四一二下参照。
(11) これは古来より「逆謗除取」の論題として有名である。梵本は第十九願となっている。大正一二、二六八上参照。
(12) これも『法華経』「五千起去」として有名なところである。「方便品」の中に出ている。大正九、七上参照。

(13) 大正一二、四一八上―中、四一九中―下参照。
(14) 水谷幸正教授が、「一闡提攷」(『仏教大学紀要』四〇巻、一九六一年)において示されるところである。
(15) 「如来性品」第四の二、『六巻泥洹』「四相品」の下において「真の解脱は即ち是れ如来なり」と宣説するにはじまり、真解脱を説くにおよそ百句をもって示している。これを「百句解脱」という。
(16) 常盤大定『仏性の研究』(丙午出版社、一九三〇年)参照。
(17) 『出三蔵記集』所収、大正五五、六〇上参照。
(18) 章安撰『大般涅槃経疏』巻二〇所収の河西道朗の論文である。大正三八、一五三下。
(19) 常盤大定『仏性の研究』参照。
(20) 大正三八、一九七上参照。
(21) 本章一〇六頁以下、参照。
(22) 大正一二、五八〇下。
(23) 大正一二、五八一上。

Ⅳ　如来蔵と信

水谷　幸正

一　はじめに

宗教と信　信仰あるいは信心という言葉は、宗教と同義異語に用いられることもあるように、仏教にかぎらず、宗教一般にとってきわめて重要な用語であり概念である。たとえば、「科学と宗教」「哲学と宗教」というようなテーマで、相対的に宗教の特徴を明確にしようとする場合、それが非合理的な信仰や独断的な信心を基盤とするものであるという点で、科学や哲学と異質的なものである、というのが普通の見解である。

いまこの信仰や信心、あるいはこれに類する用語をひっくるめて「信」と名づけ、この語をもって代表せしめることにするが、要するに、信は、ものごと（宗教も含めて）を知的に理解するといういわば客観的な態度ではなく、行（修行）と同様に実践的な心的態度であって、その人の主体的なありかたであるから、それだけにやはり扱いにくい。極言すれば、信の領域は思想でもなく、論理でもなく、学問でもない、ということにさえなる。その信を究極的なものとしているのが宗教なのである。仏教もまた宗教であるかぎり、事情は同様でなければならない。

ところが、同じく宗教といっても、たとえばキリスト教と仏教とでは、その成り立ちや性格が異なっているように、信の内容も同じものではなく、しかもそれへの取りくみかたに大きな距りがある。キリスト教の場合、その構造からいって、まず神を立てる宗教であるから、それへの信仰がキリスト教成立の第一条件になる。信仰論を語らずしてキリスト教を論ずることはできないであろう。仏教においては、たしかに信は重要ないわば核心的な問題ではあるが、キリスト教のように、それを正面きって取りあげることが少ない。

たとえば、「キリスト教講座」というような著述が編集刊行されたとするならば、信仰論についての章節がその中の大きなスペースを占めることになるであろう。ところが仏教では必ずしもそうではない。いまこの『講座大乗仏教』一〇巻の内容項目を通覧しても、わずかにこの章のみが信をうたっているにすぎない。しかも、「如来蔵思想と信」といって、付随的に信の問題をとりあげているにすぎない、というような印象すら与えかねない。なにもこのシリーズだけの問題ではない。仏教の学術書や啓蒙書は、概して信については冷淡である。

仏教における信　だいたい、戒・定・慧の三学というように、仏教ははじめから主として倫理的実践を説き、縁起、無我、空というように哲学的認識と緊密に結びついた解脱宗教であるから、存在論や認識論、倫理学や心理学、あるいは論理学や文学などという方面では、すばらしい展開をみせているのに比べて、救済論や信仰論に不熱心であるのはいたしかたないともいえる。仏教的実践においては、信と行とが両々相まって（これを信行具足という）、はじめてその目的が達成されると言いながらも、行から悟りへ、信から救いへ、という二本だてのパターンが暗々裏に認められていたようであり、それが支配的であったと言ってよいであろう。しかも、戒・定・慧ということからも察せられるように、行（戒定）→悟（慧）が仏教の本流であって、信→救済というのはキリスト教的であり、仏教としては異質であるとさえ言われている。

たとえば、阿弥陀仏の本願を信じ、仏に絶対的に帰依する、という浄土教は恩寵説の仏教であって、西アジアや西北インドで成立したものである、したがって、自己の解脱を教学の基本とし、また菩薩行を強調する他の仏教諸派の中において特異な位置を占めるものである、という見解がその顕著な例である。[1] この見解の、浄土教が異質の仏教である、という理由のひとつに、信→救いという先入観でもって、信の仏教であるからということをあげているとする

ならば、皮相的であると言わざるをえない。現代の日本仏教において、浄土教とともに大きな勢力をもっている禅仏教も日蓮仏教もみなひとしく信の仏教であることを忘れてはならない。ここでは、多言をさしひかえるが、『法華経』の教えを「信をもって、慧に代う。信の一字を詮となす」と受けとめた日蓮[2]、あるいは「仏果位にあらざれば信現成あらず、このゆへにいはく、仏法大海信為能入なり。おほよそ信現成のところは、仏祖現成のところなり[3]」と信を究竟位の証心となした道元の例を端的にあげるだけで充分であろう。釈尊以来、人類のための心の糧となっている活きた仏教は、やはり信の仏教だったと言ってよい。ただそこに、キリスト教などとは違った趣きのあることは言うまでもない。

「信の仏教」を確立した如来蔵思想　右のようなことを問題意識の前提として頭の底に入れておきながら、如来蔵思想にとって信とは何であるか、信がいかにとりあつかわれているか、いかなる位置を占めているか、という「如来蔵思想と信」の問題を考えてゆくことによって、如来蔵思想、ひいては大乗仏教の特質を明らかにしようとするのが、本章のねらいである。結論をさきどりするならば、大乗仏教思想の流れの中における如来蔵説は、信の仏教を確立せしめたところにその意義があり、特色があった、ということになる。

如来蔵については、すでに前章までにおいて解明されているので、以下、まず信についての概念を整理し、初期仏教ないし大乗仏教における信のあつかいを説述したあと、如来蔵経典論書に説くところの信の意義を考察することによって、大乗仏教思想の目ざすところを考えてゆくことにする。

二　信の意味あい

三段階の信　信が宗教心理学上どのように解明されているのか、そしてまた、キリスト教の信の内容はいかなるものであるか、などということについては、その方面の著述を披見してもらうことにして[4]、ここではそのことに直接関係がないので論外におく。

あとでふれるように、仏教教理上の用語としての信は、心所法の中の大善地法のひとつとしての信である。その信が、いわゆる信頼とか信用といわれているような対人関係で用いられているものでないことは言うまでもない。しかし、そのこととまったく無関係でもなかろう。むしろ、その延長線上にあるとさえ言える。たとえば、釈尊の言葉を信頼し信用するということが、釈尊の人となりを信じ、その教えを信仰する、ということに連なるからである。ところが、信という心的態度は、そのような単純なものではなく、より深遠な、いわば次元の高い哲学的意味あいにおいて受けとめられている。このことについて、すぐれたひとつの見解があるので[5]、それにもとづいて信のもつ意味あいについて説明を加えておきたい。

信には三段階がある。第一段階は人間の知性（悟性 Verstand というほうがより適確である）である。「有る」ものについて「疑い」をもち始めたときに、知性はその機能を発揮する。つまり、知性は、疑うということをその本質としている。疑うという知性の作用がいちおう終了して、もうこれ以上疑うことができない、という状態に達したときを「了解」という。了解は世俗的な知性の活動が完了した心的態度である。了解することによって、知性が「有る」

ものの真理に関する安心感を得る。このような知性の安心感のことを、常識的に信と呼んでいる。したがって、信は世俗的な真理に関する知性の安心感である。いいかえれば、知性は、真なるがゆえに信ずるのである。

第二段階は理性 Vernunft の機能としての信である。疑うという知性の機能そのものも「疑わ」れてよい。しかし、知性はそのままでは知性自身を疑おうとしない。知性を疑うものが理性である。知性の主観性や世俗性や有限性を批判し検討することが、知性を疑うことであり、これが理性の機能である。知性を疑うということは、知性の安心感(信)が不安へと変わることであり、真理が否定されることである。主観的世俗的な知性の能力をもってしては、とうてい真理を認識することができない、ということを自覚せしめるのが理性である。つまり、理性は真理にたいする知性の信が否定されることを信ずるのである。第一の信は、知性の能力を信頼することによって成り立つ信であるが、第二の信は、知性の能力を疑うことによって成り立つ信であり、知性の自己満足を徹底的に否定する、自覚としての信である。

仰信としての信　第三段階は、前二者と大いに趣きを異にする。第三の信は自己の能力を超えたところから働きかけてくる信である。知性は自己肯定的な認識作用であり、理性は自己否定的な認識作用であった。つまり、肯定と否定の違いはあれ、両者とも自己の認識能力にたいする信である。自己が自己に対決する信である。それは、いわば論理的整合を得ることをめざしている学の立場の信であり、広い意味の知性の領域における信である。しかし、第三の信は、知性(理性を含む)による論理的整合を得られないとき、知性の外から包越的に働きかけてくる信である。自己の能力では理解できないものを信ずるという信である。知性の信ではなく情意的な信であると言ってよい。それはもはや学の立場ではない。いわば、宗教の立場である。

宗教の立場における信は、論理の世界における信ではなく、まさにそれは信仰の世界における信である。信の作用の原動力は自己の側にではなく、それはすべて法（仏法）の側にある。自己が信ずるのではなく、自己が信ぜられることである、と言ってもよい。このような第三の信の心的態度は、ただ単信のみである。信ずる主体である自己のすべてを挙げて信の中に没入する信である。

仏教における信の内容はさまざまであるが、とくに浄土門あたりでよく用いられる解信と仰信[6]をあてはめれば、第二段階の信が解信、第三段階の信が仰信に該当するとみなしてもよいが、それについてはまたあとでふれることがあろう。ともあれ、信の究極はやはり第三の信であると言わねばならない。人間が自己の実存のすべてをかけて、生死を超えて永遠なるものに身を任す、という人生の根源的なものを支えている心情が信なのである。仏典では、必ずしもそのことばかりを説いているわけではない。そこで、右のような理解のしかたを念頭におきながら、しばらく、仏典の説くところに耳を傾けることにしよう。

三　初期経典の信と大乗仏教の信

「信」の原語——(一)**シュラッダー**　仏典によく用いられている信の用語としては、シュラッダー（śraddhā）、プラサーダ（prasāda）、アディムクティ（adhimukti）の三語をあげることができる。これら三種の語義については、すでに検討考究されているので[7]、ここでは詳しく述べる煩を避けるが、初期経典以来もっとも普通に用いられているのがシュラッダーである。

シュラッダーは仏教にかぎらずインド一般に広く用いられている。漢訳の経論において「信」と訳される原語としても、この語がありふれたものになっている。五根（信、精進、念、定、慧）、五力（同上）、あるいは在家仏教者の徳目である五財（信、戒、聞、施、慧）などの最初におかれるのがシュラッダー（信）である。初期仏教の実践徳目の基本である戒・定・慧の三学への入門的なものとしてシュラッダーが重要視されていたのである。

アビダルマ仏教（部派仏教）以後において明確化されている五位法（人間の心を中心としたあらゆる事象を五大別すること）の中の心所法（心のはたらき）にある信も、もちろんシュラッダーである。仏陀の教えや言説をそのまま信頼し受け容れる心的作用のことである。

かの有名な『大智度論』の名文「仏法の大海は、信を能入となし、智を能度となす」（大正二五、六三上）によってよく知られているように、さとり（解脱、涅槃）の智慧（般若 prajñā）と対応し、それを指向するものとしてシュラッダーが位置づけられている。そのことは、さきの五根や五力においても明瞭である。仏道とは、シュラッダーから般若へ、を始終とする、ということが初期仏教以来のいわば定説であった。

浄土経典では、この「信」の反対概念として「疑」をあげる。疑いを除くこと、疑いのないこと、が信である。『無量寿経』に、

> シュラッダーこそは最高の真理を得るための根本であるから。それゆえに、聞きおわって疑い（vimati）を除くべきである。(8)

とあるように、シュラッダーは仏説を聞いて、それを疑うことなく、そのまま受け容れることである。他の信と区別して「聞信」という場合もある。

(二)プラサーダとアディムクティ　つぎのプラサーダは、心の清らかな状態、心がしずまった状態、心が歓喜した状態、をあらわす語であるから、他の信と区別して「浄信」と訳される場合もある。この語もまた初期仏教以来重要視されている。かの有名な『倶舎論』の定義に「信は心を澄浄ならしむ」（大正二九、一九中）とあるように、シュラッダー（信）とは心がプラサーダ（澄浄）になることであるから、シュラッダーとプラサーダは同義語になる。この解釈はアビダルマ仏教以来の伝統的な解釈である。さきのシュラッダーが般若（慧）に対応するものであるというほど明確ではないにしても、清浄心という内容からいって、定（samādhi）に連なる信心であると言ってもよいであろう。

つぎのアディムクティは、心を傾注した状態、執着から解き放たれた状態、を意味する語であって、信解、勝解、解信などとも訳されている。遅疑逡巡することなく信じきってしまうことであって、その信によって心が完全に自由な状態になることであり、またその信の対象を不動のものとして決定づけることである。大乗仏教においてはシュラッダーの同義語としてよく用いられているが、とくに空性（śūnyatā）の信解ということでしばしば論ぜられている。仏教における信の本質は、縁起空性のアディムクティである、とさえいわれている。[9] したがって、この信も慧と対応するものであると言えよう。同じく慧に対応するといっても、シュラッダーが慧に向かっての入門的な位置づけであるのに比べて、アディムクティは慧によるところの信であるともみなしうる。必ずしもはっきりと類別しうるわけでもないが、心所法としてのシュラッダーを、煩悩障（情意的な煩悩）を摧破する作用面としてプラサーダが、所知障（知的な煩悩）を摧破する作用面としてアディムクティが、それぞれ具体化しているとみなしてもよいようである。

(三)アビサンプラティヤヤとアビラーシャ　ともあれ、これら三種の用語によって、初期仏教ないしアビダルマ仏教における信の基本的な内容（第二段階の理性的な信が中心である）がほぼ明らかにされているのであるが、なおこの

ほかインド教との関連において重要な用語としてバクティ（bhakti）がある。信愛とも訳されているように、熱情的、献身的な絶対帰依の信仰であって、内容的には浄土教の仰信と類似しているようであるが[10]、この信は浄土教はもちろんのこと仏教ではほとんど用いていない。

むしろ、仏教の伝統的な信の理解としては、さきの三語のほかにアビサンプラティヤヤ（abhisaṃpratyaya）とアビラーシャ（abhilāṣa）を重要な用語としてつけ加えなければならない。

さきに挙げた『倶舎論』の定義「信は心を澄浄ならしむ」の文につづいて、「有るが説く、諦、宝、業、果中において現前忍許す、故に名づけて信となす」とあるように、心を澄浄にするということについての説明として、四諦と三宝と業と業果を現前忍許（abhisaṃpratyaya）することが信である、というのである。ヤショーミトラの『釈論』によれば、実有であると認知し了解することが信である、という[11]。したがって、アビサンプラティヤヤは認許とか、信認、深信解とも訳されているように、実有を信ずることである。その実有を知性による実有とみなすならば、さきの三段階の信でいえば第一段階の信であると言える。しかし、たんなる世俗的な知性の実有ではないとみなしてもよいから、その信は知性を否定する第二段階の信であるとも言えよう。三宝を信ずるということは、三宝の実有を認許し信解することなのである。この考えかたは大乗仏教の唯識教学に受け継がれており、ひいては如来蔵思想へも影響を与えている。

唯識教学では、このことをはっきりと信の三相として説明している。オーソドックスな護法の『成唯識論』や、安慧の『唯識三十頌釈』や、同じく『中辺分別論釈』などにほぼ同じ内容のことを説いている。あとで如来蔵思想の信を考察するための有力な手がかりを与えることになるであろうから、煩を厭わずに、『唯識三十頌釈』に論じていることを紹介することにしよう。

シュラッダーとは、業と〔業〕果と〔四〕諦と〔三〕宝とにたいしてのアビサンプラティヤヤと、心のプラサーダと、アビラーシャである。なんとなれば、シュラッダーは三種に働くからである。〔すなわち〕実有の事物に対し、有徳のものにたいし、あるいは、非徳のものにたいしてアビサンプラティヤヤの行相〔の信〕があり、実有と有徳のものにたいしてプラサーダの行相〔の信〕があり、実有と有徳のものにたいして、〔それを〕得ること、あるいは、〔それを〕生ぜしめること、ができる〔能力〕についてのアビラーシャの行相〔の信〕がある。[12] という。四諦や三宝などの実有をアビサンプラティヤヤすることである、という『倶舎論』の信の解釈をさらに三つの様態（行相）に分けて説明しているのである。これが唯識教学における信の基本的、伝統的な解釈であるとみなしても差支えあるまい。

信の三相　『成唯識論』ではこの三相を㈠実有、㈡有徳、㈢有能と表現している。[13] 諸論書の三相の説明において若干の違いはあるにしても、その主旨はほぼ同じである。㈠は、三宝や四諦や業という実有の事物にたいしてアビサンプラティヤヤすること、㈡は、三宝という有功徳の実有において心がプラサーダになること、㈢は、滅諦を得させ、道諦を生ぜしめる能力のある有功徳の実有にたいしてアビラーシャすること、である。要するに、シュラッダーの自性は実有、有徳、有能であり、その行相はアビサンプラティヤヤ、プラサーダ、アビラーシャであるというのである。

信の内容ともいうべきこの三相が、まずアビサンプラティヤヤから始まることは、仏教の信が第三段階の仰信ではなく、第一段階から第二段階への解信の方向であることを示唆している。アビダルマ教学にしても、唯識教学にしても、所詮、出家者のための教えであるから、そのことは当然であろう。初期仏教以来の仏道に、出家道と在家道の二大別のあることが指摘されているが、[14] 出家道は行を中心とするありかたを特徴とし、在家道は信に生きるありかたを

特色とする、と言ってよいとするならば、同じく信といっても、行を中心とするありかたが解信へと展開し、信に生きるありかたが仰信へと展開していったものと、みなすこともできよう。

ところで、右の論述によって明らかなように、アビサンプラティヤヤは一見したところ信になじまない用語のようであるが、さきに挙げた三つの原語と類比するならば、このアビサンプラティヤヤは知性的な信であるアディムクティと同様に、認識、判断作用における信解であり、空性を信解するというアディムクティへの能入的な心作用として用いられているとみてもよいであろう。

アビラーシャは、なおいっそう信になじまない用語のようである。しかし、唯識教学の諸論では、信の結果として修行を楽欲し希求することがアビラーシャである、という。[15] たとえば『摂大乗論世親釈』に「若しすでに信あらば、修行を求めて因を得るが故に、名づけて欲（アビラーシャ）となす」とある。[16] また『成唯識論』に「忍（アビサンプラティヤヤ）とは勝解を謂う、これ即ち信の因なり。楽欲（アビラーシャ）とは欲を謂う、即ちこれ信の果なり。まことに此の信を陳ぶれば自相はこれ何ぞや。豈にさきに言わずや、心を浄（プラサーダ）ならしむるを性となすと」[17]とあるように、アビサンプラティヤヤは信の因であり、アビラーシャは信の果であり、プラサーダは信の本性である、と明言している。信の三相は、信の因・性・果を表わしたものであると言うのである。このようにして、アビラーシャがシュラッダーの内容に含まれることになった。

右に述べた信の三相をつぎのように表示することができる。

信 śraddhā ┬ 実有 ── abhisaṁpratyaya ── 因
　　　　　├ 有徳 ── prasāda ──────── 性
　　　　　└ 有能 ── abhilāṣa ──────── 果

このような信についての伝統的な解釈は、如来蔵思想論書にも受け継がれている。そのことを『宝性論』などによって説明する前に、初期如来蔵経典において、信がどのように説かれているかをみることにする。

四　如来蔵三部経の信

他の章においてすでに明らかにされているように、如来蔵思想は、『如来蔵経』『不増不減経』『勝鬘経』という三経を中心として、大乗仏教中における一つの流れ（宗派とか学派とかと呼ぶまでにはいたらないが）を形成していったのである。初期如来蔵思想の三部経と名づけてもよい。これら三経が、ともに経典という形態をもって、仏教思想史上に明確に如来蔵説をうち出しているのである。

『如来蔵経』『如来蔵経』は、正面きって如来蔵の問題をとりあげ、それを主題とし、すべての衆生は如来蔵である、ということを宣言した現存最古の経典である。一切衆生が如来蔵であることを九つの譬喩によって説いているが、その主張は第一の譬喩（蓮華の中の如来身）で言いつくされている。

萎えしぼんだ悪色悪香の蓮華の中に、如来身が燦然と光を放っているように、仏眼をもって一切衆生を観るならば、貪瞋癡の煩悩に覆われてはいても、その中に如来智、如来身、如来性が存在することを見出す。その煩悩を取り除くならば、衆生の内にある如来は、あるがままに現われる。このことはもろもろの存在についての真理（法爾、法性）であって、諸仏の出世、不出世にかかわらず衆生は如来を蔵している。煩悩の覆いを取り除き、如

来智を浄めんがために、仏は菩薩にこの法を説く。（大正一六、四五七中―下、意訳）

というのである。この経文に続いて、漢訳（覚賢訳）本では、「若し菩薩、この法を信楽して、専心に修学せば、便ち解脱を得」（同、四五七下）とある。異訳本やチベット本には必ずしも信楽の語を用いていないが[18]、仏眼や天眼のみにしか観ることができない、という趣旨からいって、菩薩がこの法を信楽する、という訳出はけだし名訳というべきであろう。

一切衆生に如来蔵あり、ということは仏眼の世界であって、菩薩（衆生も含めて）にとっては観ることのできない境界である。したがって、如来蔵あり、というこの法をただ信楽して、専心に修学することにより、解脱を得ることができる、というのである。アビダルマや唯識の教学的理解を経ていないシュラッダーの本来の義（仏説を聞いて、それを疑うことなく、そのまま受け容れるということ。さらに言えば、在家道の仰信の義）を、如来蔵思想の初期において示唆していることに注目しておかねばならない[19]。

この『如来蔵経』とモチーフを同じくする教えが『華厳経』の「宝王如来性起品」（覚賢訳）に説かれている。

如来の智慧が衆生の身中に具わっているけれども、愚癡や顚倒想で覆われているから、それを知らず、見ず、信心を生じない。そこで如来は清浄な天眼をもって一切衆生を観察して、如来の智慧が衆生身中に在ることを衆生に悟らしめる云々（大正九、六二四上、意訳）

とある。同じ発想が同様に説かれているということは、どちらかが一方の説を受けたものとも考えられるが（「性起品」の説を『如来蔵経』が受け継いだとみなされている）、その時代の有力な一つの考えかたが両経に表わされている、とみなしてもよい。たとえば、心性本浄説の具体的な展開である、とみなすことができるのであって、その「心浄」が仏眼の対境であり、衆生にとってはシュラッダーの対境であることを、「性起品」もまた示唆しているのである[20]。

『不増不減経』『不増不減経』は『如来蔵経』よりもさらに片々たる経典である。衆生界が不増不減であることを論じているが、これまた、如来智慧の境界であり甚深の義であって、声聞・縁覚は知ることも観ることもできない、まして愚癡の凡夫は測り知ることができない、という。

そして一切の声聞縁覚などは「この義の中において、唯だ仰信すべし、如実に知見観察することあたわず」（大正一六、四六七上）と言いきっている。その箇所は、『宝性論』に引用する梵本によるならば、「ただ如来にたいするシュラッダーによってのみ通達することができる」（Johnston 本、二頁）とある。凡夫といえども、如来へのシュラッダーによって、如来の境界に通達することができる、というのである。つまり、甚深不可思議の境界に通ずる道は信のみであり、信によってのみ如実知見できる、ということである。『如来蔵経』を受けて、信とは仰信の義であることを明確にした経典である、と言うべきであろう。

『勝鬘経』『勝鬘経』は、すでによく知られているように、勝鬘夫人に仮託して、如来蔵説こそが正法であり大乗（究竟一乗）であることを、鮮明に表明した経典である。思想史的に言えば、『不増不減経』をふまえて、それを理論的に展開せしめた経典である、ということになる。

衆生の客塵煩悩中に蔵されている自性清浄心が如来蔵であり、それが如来法身であり、如来智であるが、そのことは如来のみの境界で不可思議であるから、如来に帰依し如来を信ずることによってのみ、衆生は正法に順応し大乗道に入ることができる、と説いている。このことは『不増不減経』と同調である。いましばらく、『勝鬘経』に説く信について、耳を傾けることにしよう。「一乗章第五」に、

如来に帰依を捧げると、そのおのずから結果として起こる信心（チベット訳 mñon par dad pa. 漢訳 信楽心）によって、法と僧にも帰依を捧げます。[21]

と説くように、信は、如来への帰依の結果なのである。また「如来蔵章第七」において、如来蔵は如来のみが知ろしめす甚深の境界であることを明示したあと、「法身章第八」で、如来蔵と如来法身を疑わず、その二つは不可思議であり仏の境界である、ということを知り究めた者（漢訳 心に決定を得たる者）が二諦を信認（チベット訳 yid ches. アビサンプラティヤヤ）し、浄信（チベット訳 dañ (baḥi yid). プラサーダ）し、信解（チベット訳 mos pa. アディムクティ）[22]すると説き、さらに、「顚倒真実章第十二」で、一切智者の智慧の境界である如来法身については、声聞や独覚の清浄な智慧をもってしても理解することができない、衆生たちはただ如来を信じて（漢訳 仏語を信ず）云云、といって[23]「如来を信ずる」ことのみを強調するにいたっている。

このことは、「自性清浄章第十三」の終りから「真子章第十四」のはじめにかけても同調である。心の自性が清浄であるということも、またその心が煩悩によって汚されているということも了解しがたいとして、

夫人よ、この二つのことを聞いてわかるのは、そなたか、もしくは偉大な教えを身につけた菩薩たちだけである。夫人よ、その他の声聞たち〔や独覚たち〕はすべて、この二つのことに関しては、〔理解が及ぶところではないから〕ただ如来〔の言われること〕を信ずべきである。夫人よ、私の弟子たちのうちでも、だれであれ、信心をもち、信心をもっぱらにしているものたちは、その信心の光によって、真理に随順する知恵のはたらきで、この点について確信する。——中略——。夫人よ、その人たちのこの確信こそは、大乗の道において、〔さとりへの〕志をたてる原動力である。夫人よ、そういうわけで、深遠な教えを捨てないから、彼らが如来への信仰によって、世間のものたちを利益することは多大である。（高崎訳一一九—一二〇頁）

と説いている。凡夫にとっては如来への信心のみが、大乗道に入り真理の智慧に随順する唯一の道であることを明かし、信の力によって如来蔵に通達し世間を利益することを説くのである。すなわち、如来蔵の義理は、知によって理解したり、行によって体得するのではなく、信によって得られるのだ、というのである。要するに、如来蔵は信ずべきものにほかならない、ということになる。

信について『勝鬘経』には、なおいくばくか説いているが、ひとつだけ注目しておきたい。それは、チベット本によれば sems rnam par gtor ba（心をすべて投げ入れる。全霊をあげて帰入する）の術語を用いていることである。[24] 甚深の義である如来蔵は如来のみの境界であるから、世尊に sems rnam par gtor ba するというのである。さきにも少しふれたように、『勝鬘経』の信（シュラッダー）に、アビサンプラティヤヤやプラサーダやアディムクティの意味あいをもたしめる萌芽がみられるにしても、その内容は、自己のすべてを投げ捨てて、挙心帰入するいわば絶対帰依の心情ともいうべきものである。すなわち、仰信の極みを表現しているとみなしてよいであろう。

以上、右の三経を考察することによって、仏教思想の中に、いわば仰信の義を確立せしめていったのが如来蔵思想であることを推測することができる。

五　『宝性論』の信

仰信の強調　如来蔵説こそが大乗であり究竟一乗であることを『勝鬘経』は宣言したが、それを受けて諸大乗経典を参考にしながら如来蔵思想を組織化し大成したのが『究竟一乗宝性論』（以下『宝性論』という）である。

結論的に言うならば、『宝性論』の一部始終は、如来蔵の構造を明かすとともに、如来蔵・仏性への信解を説くものであり、如来・仏への信を強調したものである、ということになる。そして、その信の内容は、如来蔵三部経の仰信の義を受け継ぐとともに、アビダルマや唯識論者の信の三相をも受け容れて特徴のある信の意義を説いている。以下、そのことを四つに分けて考察する。

まず第一は、この論の冒頭に、仏・法・僧・性（如来蔵）・菩提・功徳・仏業の七種が論全体を構成するものであることを示し、それらの意味に通達し証得することは困難であるから不可言説である、と述べていることである。そのことは、それらが信解すべきものであることを説くための伏線を敷いたものといえる。

如来は不可現であり、法は不可説であり、僧は無為である、という経文を引用したあと、前節で説明した『不増不減経』の、如来蔵が如来のみの行境であって、凡夫にとっては如来への信（シュラッダー）によってのみ通ずることができる、なぜならば、衆生界が如来蔵であり、如来蔵が法身である、ということが第一義諦であるが、その第一義諦はただ信によってのみ通達しうるのであるから、という経文を引用して[25]、最初から信を強調しているのである。

このことは他の箇所においても説かれている。たとえば、「如来蔵品」において、自性、因などの蔵の十種義を解説し、『如来蔵経』に説く如来蔵の九喩を説き、さらに法身、真如、如来性という如来蔵の三種自性を論じたあとに、その如来蔵義を領解することの困難さを説き明かしている。そこでは、如来蔵が法性法爾であるから、思惟や妄分別の対象ではなくして、ただ信解（アディムクティ）せらるべきのみであることを述べたあと、

第一義たる自在者に対しては、ただシュラッダーによってのみ順知せらるべきである。何となれば、無眼者は光明で輝く日輪をすら見ることができないから。（宇井訳、五八六頁）

と偈している。そのあと、如来蔵が常楽我浄であり、不空であることを述べて、「十地に住する菩薩すら唯だ少分に

如来蔵を見るのみ」（同、五九〇頁）という『涅槃経』の文を引用している。

如来蔵は如来のみの境界であるから、信によってのみ通達しうるという、仰信の義を『宝性論』はまず強調しているのである。

信解とその功徳　第二は、右の文にもでてきたように、『宝性論』では信解（アディムクティ）をしばしば説いていることである。アディムクティは、さきに一言したように、大乗法を信解せよ、なかんずく空性を信解せよ、という場合によく用いられる用語である。如来蔵説も、これまた、れっきとした大乗法であり、空性説をふまえて、それを乗りこえようとする教義であることを示すために、如来蔵のアディムクティを説いている、とみてよい。

このことは、大乗法を誹謗し否定する一闡提に対応して説かれている。[26] 一闡提、外道、声聞、独覚の四種の衆生を清浄ならしめる因は、それぞれ信解、般若、禅定、大悲の四種の修習である、という。仏教からいえば極悪非道であり、縁なき衆生ともいうべき一闡提が信解の修習によって仏道に入り、清浄になりうるということは、かの「信をもって能入となす」という信がたんに入門的な意味あいではなく、仏道の決め手でありよりどころであることを示すものと言えよう。

さらに、如来蔵の信解によって、如来の家における法王子となることを示したあと、大乗にたいする信解が種子であり、般若が母であり、禅定が胎であり、大悲が乳母である、という偈文を引用して、[27] 信解が仏道の根幹である般若、禅定、大悲と一環であることを明示している。信解による（信解に内容される）般若、禅定、大悲が、法界の究尽であり衆生界の究竟であり、仏道の円満なのである。だからこそ、如来の行境にほかならない。

第三は、右のことを『宝性論』の結論の部分で、[28] 信解の功徳として説いていることである。

これより以後は、これ等の既に宣述せられた如き義に対して信解する人々の信解の功徳についての六頌である。

仏性と、仏菩提と、仏法と、仏業とは、これ導師の境界であって、清浄なる衆生によってすらも不可思議である。この勝者の境に対して信解の覚を有する智者は、諸の功徳の聚の器たるを得る。彼は不可思議な功徳に対する楽欲（アビラーシャ）を有するから、一切の衆生の福徳を得るのに勝るのである。（宇井訳、六四二頁）

と頌偈し、ひき続き同じく偈文で、布施ないし般若の六波羅蜜を修することによって得る功徳よりも、如来蔵を説くこの論から一句だけでも聞いて、それを信解する功徳のほうが勝れている、と述べている。

要するに、如来や如来蔵という真実の世界（paramārtha svayaṃbhu）にたいする信解が最高の功徳であるというのである。不可説、不可思議であるから信ずるとか、大乗法を誹謗するから信ぜしめるとか、というだけではなく、信解そのものに他のすべてのことに勝る功徳が具備されているのである。もちろん、その功徳は、「如来蔵」の功徳ではなく、「如来蔵を信ずる」功徳である。

「信の三相」の解釈　第四は、右のことの釈頌において説かれている信の三相のことである。そこではつぎのように述べている。

所依と、それの転と、それの功徳と、利益を成立せしめると、この四種の勝者の智の境が以上の如くに説かれたときに、

有智者は、それが実有であること〈astitva〉、可能であること〈śaktatva〉、有功徳であること〈guṇavattva〉、を信解するから、速かに、如来の所住処に達するに適するものとなるのである。

この不可思議の境は実有であり、それは吾々の如きで達することが可能であり、そして達したときには、彼は此

の如き諸の功徳を得ると、信仰（シュラッダー）し信解するから、彼には欲、精進、念、定、慧等の功徳の器たると、常に現在前する菩提心とがあることになる。（宇井訳、六四三―六四四頁）

このように、astitva と śaktatva と guṇavattva を信仰し信解することによって菩提心が現前し、如来の所住処に通達することができるようになる、という。

ここで、すぐ気づくことは、アビダルマ教学や唯識教学で説く信の三相をとり入れていることである。しかも、信の第二相「有徳」と第三相「可能」とを入れかえている。順序を変えているということは、それなりの理由があってのことでなければならない。その理由は、śaktatva（可能性、有能）を信ずる、ということの内容の違いにある。唯識教学における有能は、信の対象である有徳の三宝の有能であり、それをアビラーシャすることが、シュラッダーの内容であるから、その有能は主体の側か対象の側なのか曖昧であった。ところが『宝性論』における śaktatva は、信ずる主体の側の可能性として強調している。つまり、如来蔵である衆生が転依法身する可能性（仏性を有する衆生が仏に成る可能性）を意味している。したがって、その guṇavattva（有功徳性、有徳）は仏と同じ功徳を衆生が得ることを意味することになる。かくして、衆生における不可思議なる如来蔵の実有性、その如来蔵が転依法身する可能性、この二者を前提として衆生が果位の仏智を因位において具備しているという有功徳性が成り立つのである。可能と有徳の順序を入れかえて信の三相を説明することによって、信の対象である仏と、信の主体である有仏性の衆生とが同質であることを、信を場とすることによって自覚せしめられるのである。

また、この順序の入れかえによって、第一相「実有」の意味も変容している。「諸法の実の事と理の中に於いて」という実有ではなくして、「不可思議の境」の実有を信解する、ということなのである。

この不可思議の境を信解するということは、大乗仏教の中観派論書などでいう、最勝甚深なる縁起無自性という空性を信解する、ということにつながるものであろうが[29]、やはり前述したように、初期如来蔵経典以来の仰信の義にもとづくものである。不可思議の如来の境界とは、如来智が衆生に遍在すること、すなわち、衆生は如来蔵である、ということであるから、それが実有であると信解することになる。仏性の実有を信解することなのである。

このように、実有の事理をアビサンプラティヤヤするということを、『宝性論』においては、不可思議の境をアディムクティすることである、ということに解釈しているのであり[30]、また、有徳をプラサーダし、有能をアビラーシャするということを、可能性や有功徳性をアディムクティするということに解釈している。したがって、『宝性論』におけるシュラッダーはアディムクティであり、そのアディムクティには、アビダルマや唯識教学でいうアビサンプラティヤヤ、プラサーダ、アビラーシャの三義が含まれている、とみなしてもよいであろう。言いかえれば、『宝性論』は、シュラッダーの内容をアディムクティとすることにより、如来蔵の信の内容やその構造を明かしていったものなのである。

その他の如来蔵系の経論　『宝性論』のほかに、その異訳的なものとみなされる『仏性論』や『無上依経』、そのほかの如来蔵系の経論、たとえば『大乗十法経』[31]や『楞伽経』[32]や『大乗荘厳経論』などについても考察しなければならないであろうが、信を最勝とする如来蔵説については、ほぼ『宝性論』に尽くされている、と言ってもよいので、それらについては省略することにする。ただかの有名な『大乗起信論』は如来蔵論書としても看過することができないので、それについては節を改めてふれる。

六　『大乗起信論』の信

衆生心が如来蔵心　『大乗起信論』（以下『起信論』という）が中国撰述であるかインド撰述であるかは、いまは問わない。いずれにしても、この論書は如来蔵思想にすわりをおいて、大乗仏教のいわば真髄を簡明に論述した名著として古来より高く評価されており、六世紀以後の中国仏教、日本仏教に大きな影響を与えている。

『起信論』は、題名のごとく、大乗の根本義について信を起こすことを説く論である。その大乗とは、法としての衆生心、すなわちわれわれ凡夫の心のことであり、その衆生心の中に如来蔵を有すること、その如来蔵に無量の功徳を具備していること、を信ずるのである。また、最初の「序分」に、造論の目的として、大乗の正信を起こして仏種を断たしめないために、と述べ、さらに続いて正宗分の「発起序」にも、大乗の信根を起こさしめるために本論を説く、と述べており、それを受けて「因縁分」で造論の理由を八つにわけて種々述べているように、衆生心が如来蔵心であると信じ、それを自覚して修行することを勧めている。[33]

その衆生心を体・相・用の三大にわけて説明する。体大とは、衆生心の本質が真如であり仏と平等であること、相大とは、衆生は如来蔵であり衆生心に仏陀の功徳を具えていること、用大とは、衆生心によるがゆえに仏陀が救済のはたらきをすること、である。この体・相・用は、さきの実有・有徳・有能に該当せしめて理解することもできる。真如が実有であり、如来蔵が有功徳であり、仏陀のはたらきが有能であるということになる。第三の有能が果位の仏陀のはたらきを主な内容とするということは、『宝性論』に説く仏業からいっても当然のなりゆきであって、如来の慈

悲業が如来蔵思想のねらいだったのである。そのことについてはあとでふれるとして、ともあれ、ここでは衆生心にたいしての信の三相を説いていると言える。[34]

なおまた、『起信論』は「修行信心分」という一章を別立して、信とはなにか、信と行との関係はどうなのか、について明かしている。まだ正定聚に入らない衆生のために、信心を修行することを説く、といって、信心に四種をあげる。衆生心の本質である真如と、仏、法、僧の三宝の四種にたいする信心である。仏法僧の三宝と戒にたいする浄らかな信として四不壊浄（四証浄）が古くから説かれているが、[35]その戒証浄を除いて、信の根本として真如を加えたものが『起信論』の四種信心であるともみなすことができる。

念仏往生説　真如、如来蔵を信ずるという、いわば抽象的なありかたを具体的にしたものが三宝を信ずるということにもなるから、右の四信説は必ずしもめあたらしい説ではないが、真如を信ずることを明確にしたところにその意義がある。この信を増長させ完成させるために、修行に五門あり、といって、続いて五つの修行道を説いたあとに、かの有名な念仏往生を明かして「修行信心分」を終っている。

ここに説くこの念仏往生説は、決して唐突ではない。五行によって四信を成就するといっても、正信を得たいと願いながらなお意志の弱い衆生もいることであろうから、そのために衆生の信心が成就するように如来が摂護してくれる、というのである。凡夫は念仏往生によって信心を成就し信不退になるのである。真如を信ずることを根本とする四信五行の善巧方便が念仏往生なのである。『宝性論』の最後に述べている「命終のときに無量寿仏を見たてまつって無上菩提を得させ給え」という廻向偈とも関係があるようであり、[36]如来蔵の信の方向を示唆するものとして注目しておきたい。この如来蔵と浄土教についてはまたあとでふれることにする。

ところで、結論ともいうべき「勧修利益分」において、

もし衆生が如来の甚深の境界に於て正信を生じ、大乗道に入ろうと欲するならば、この論を思量修習すべし。

（平川本、三七九頁）

と述べているように、『起信論』は如来の境界に正信を起こさしめるためのものだったのである。「解釈分」の心生滅門に、自性清浄なるも無明あり、というようなことは、ただ仏のみよく知るところであり、凡夫二乗の知るところにあらず、正信より発心して法身を証した菩薩でさえも少分を知るのみである、と論じている（平川本、一七九頁）ことをあげつらうまでもなく、如来蔵心は如来の境界なのである。

このことは、初期如来蔵経典以来の伝統的な領解を受け継ぐものである。したがって、最後にはっきりと「衆生はただまさに仰信すべし」（平川本、三八二頁）と説き、浄信を成就すべく修学に勤めることを勧めて、『起信論』の結論としている。「仰信」の語の原典がどこに見出されるのか審かではないが、さきほどから本章においてしばしば用いてきた仰信の語をこの『起信論』の終りにまみえることができた。如来蔵を仰信することにより、仏智に通達するのである。

七　むすびにかえて

如来蔵思想は向下門　如来蔵思想は本来的に衆生の自性清浄心を根拠として成立したものであるから、いかなる表現を用いているにしても、心清浄なることを核として、そこから展開し、そこへ還帰してゆく思想体系であるといえ

よう。したがって、信が心清浄を意味するかぎりにおいて、如来蔵と信は、はじめから極めて密接な関係にあった。信のめざすところは如来蔵（自性清浄）の顕現だったのである。

とはいっても、教理の展開としては、そのように簡単なものではない。染である衆生と、浄である如来とが、本性として平等であるという、いわば絶対的一元論としての如来蔵思想を展開せしめているのである。そのことは衆生の凡慮を超えたものであるところから、理解しえないものを信ずる、という新しい内容の信を説くにいたったのである。すなわち、如来蔵思想の成立によって、自己の能力を超えたところから働きかけてくる、という新しい信の義が大乗仏教思想の中に定着していったのである。はじめに述べた信の三段階でいえば第三段階の信である。

初期仏教における信は、ごく大ざっぱに言えば、自己の認識能力にたいする信である。それは第一段階、第二段階の信である。その趣旨はアビタルマ教学や唯識教学における信の三相の「実有を信ずること」に伝持されているようである。如来蔵思想は、それを第三段階の信へと飛躍せしめたのである。

仏・法・僧の三宝を信ずるといっても、法と僧とは仏滅後といえども現前に存在するから信ずることができるが、仏はすでに現前にまみえることができないから、見えないものを信ずるということになる。このようにして、理解しえないものを信ずるという、しかも自己の能力を超えたところから働きかけてくるという、如来中心の信の仏教が展開していったのであろう。

ほんらい如来蔵思想は、如来の立場に立ち、如来の側から発想されるところの、如来中心の仏教である。衆生が成仏するということ、言いかえれば、在纏の如来蔵が出纏の法身になるということは、一見したところ、衆生の側から如来の智慧をめざす向上門を説いているようであるが、実は、如来がかぎりなく染汚の衆生を浄化してゆくという仏業（仏のはたらき）に支えられて成仏や出纏が成就するというところに、如来蔵思想の意義がある。つまり、如来蔵思

想は如来の智慧が慈悲へと展開したところに成立したものである、と言ってよい。一切衆生が如来蔵である、ということの根拠は如来の慈悲業によって成立するのである。このことを『宝性論』一部始終がよく明かしている。したがって、如来蔵思想は如来から衆生への向下門である、とみなすべきであろう。

如来蔵思想と浄土教　如来蔵思想は大乗仏教、とくに中国や日本の諸学派・諸宗派の仏教に大きな影響を与えている。むしろ、如来蔵が根底となっていろいろな教理が展開した、と言ってもよい。たとえば、性起思想を説く華厳、本覚法門を説く天台、その流れを受けて久遠本仏を説く日蓮、見性成仏を説く禅、法身大日如来の事理倶密を説く真言密教など、すべて如来蔵思想が開花結実したものであるとみなしてよかろう。

ところが、信の仏教としての如来蔵思想ということになれば、最初に述べたように、道元の教えや『法華経』にもその流れを認めることができるが、一般的にいって、浄土教の信に結びつけて理解されやすい。まず信じて智慧に向かうとか、智慧の足らざる面を信によって補うとか、という類いの信ではなく、慧と信とが合一するというか、慧を絶して信ずるというか、ともかく凡慮を超えているから信ずる、否、信ぜしめられる、というのが如来蔵であり浄土教なのである。

如来蔵の教理も阿弥陀仏の教理も仏語を信ずることによって成立する。[37]『起信論』においては、なるほど、善巧方便説として念仏往生が説かれていたかもしれないが、如来蔵の必然的展開として念仏行を勧めている、とみなすべきであろう。如来蔵は宗教的実践の理念を与えてはいるが、衆生の具体的な実践行についてはなんらふれるところがない。そこには、どうしても現実の世界における実践行の裏づけが必要である。華厳の法界観や禅宗の坐禅内観も、もちろんその具体的な実践行であろうが、より大衆的な行として執持名号の念仏行が普及したのである。『宝性論』な

どに示されている信の仏教としての仏道体系が、念仏実践行として結実していったのである。

如来蔵は唯仏与仏の不可思議な境界であり、凡人が思惟したり分別したりすることの不可能な義理であって、ただ信解すべきものであるというならば、如来蔵が「真実の世界（真如、法身のこと。最高実在といってもよい）が、主体を通して顕現する宗教的実在の説明原理である」かぎり、この点においてこそ、根源的に浄土教の実践原理と密接につながっている、と言えよう。このことを思想史的に類推していえば、大乗仏教がある時期において、理論としてはなるほど精緻を極めるにいたったかもしれないが、それに比例して仏教本来の宗教性（信の仏教）が稀薄になったことは否めない。この宗教性を復活する要求に応えるものが、理論面では如来蔵思想であり、実践面での典型的なものが浄土教であった、ということになろうか。

（1）岩本裕『仏教事典』読売新聞社、一九七八年、一七一頁以下、同『布施と救済――大乗仏教』淡交社、一九六九年、八一頁以下など。

（2）『四信五品鈔』（『昭和定本日蓮聖人遺文』身延山久遠寺、一九五三年、一二九六頁）。

（3）『正法眼蔵』第六十「三十七品菩提分法」（『日本思想大系』一三、岩波書店、一九七二年、一八五頁）。

（4）キリスト教の信仰論については諸説があるが「信仰とは、人間が神を知的に理解するという主観的な態度ではなく、神の恩寵を受け、神に従う、という神への絶対帰依の態度である」というのが一般的な理解である。

（5）西川知雄『法然浄土教の哲学的解明』山喜房仏書林、一九七三年、に論述されている「信について」（五六頁以下）の論文にもとづく。

（6）解信と仰信については、増谷文雄『仏教とキリスト教の比較研究』青山書院、一九五六年、一一九頁以下参照。

（7）藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店、一九七〇年、第六章第四節「信の形態」、香川孝雄「浄土経典における「信」の問題」『印度学仏教学研究』第三二号、一九六八年、など参照。

（8）『浄土宗全書』二三、山喜房仏書林、一九七二年、九四頁。訳は『浄土三部経』上、岩波文庫、一九六三年、六三頁。漢訳

本には該当箇所なし。なお、『阿弥陀経』にも「シャーリプトラよ、あなたたちは、わたしとかれら仏たち、世尊たちを信じなさい。信じ受け入れなさい。疑ったり（kāṅkṣayatha）してはならないのだ」（『浄土宗全書』一三、二〇八頁。訳は『浄土三部経』下、岩波文庫、一九六四年、八六頁）とある。

（9）山口益『中観仏教論攷』弘文堂、一九四四年、沢田謙照「仏教に於ける信の本質とその構造」『仏教文化研究』第九号、一九六〇年、など参照。

（10）前掲増谷文雄著書第九章「仏教における信について」、石上善応「仏典に現われたる bhakti 信の用例」『印度学仏教学研究』第一六号、一九六〇年、前掲藤田宏達、香川孝雄論文など参照。

（11）U. Wogihara, *Sphuṭārthā-Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*, Vol. I, Tokyo, 1936, p. 128.

（12）宇井伯寿『安慧護法唯識三十頌釈論』岩波書店、一九五二年、六三―六四頁の訳による。なお、山口益・野沢静証『世親唯識の原典解明』法蔵館、一九五三年、二六四―二六五頁にも同様の訳が与えられている。

（13）引用文は省略する（大正三〇、二九中）。

（14）舟橋一哉『仏教としての浄土教』法蔵館、一九七三年、一二頁 以下参照。

（15）高崎直道「如来蔵における信の構造」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第二二号、一九六四年、に詳しく検討されているので参照。

（16）真諦訳本（大正三〇、一九九中）。玄奘訳では「深く信解を生ず、これを名づけて信となす。深く信解しおわらば修行を楽欲す、これを名づけて欲となす」（同、三五〇上―中）とある。

（17）安慧釈との対照の便をはかって、前掲宇井本六四頁から引用。

（18）不空訳本では「堅持」（大正一六、四六一下）、チベット本では "mṅon par brtson pa" (abhiyoga)（『漢蔵三訳対照如来蔵経』仏教文化研究所、一九五九年、二六頁）。

（19）なお、このほか第五喩に「信受」「信」を用いており（『仏教文化研究所本』五五、五九頁）、チベット本によれば "mos" であるから、アディムクティの信であろうか。そのほか信知（六七頁）、信楽（一二三頁）も用いているが、チベット本には該当するものがない。

（20）だいたい『華厳経』は、信をよく強調している大乗経典であって、「賢首菩薩品」（大正九、四三三上―中）に大乗仏教の

根本が信であることを説いている。なお、『華厳経』の信については、山田亮賢「華厳教学における信の位置」『日本仏教学会年報』第二八号、一九六三年、の論文がある。

(21) 科段わけは漢訳本（大正一二、二一七上―二二三中）によった。引用文は高崎直道訳『大乗仏典12、如来蔵系経典』中央公論社、一九七五年、一〇三頁によった。

(22) mos pa をアビラーシャの訳とすれば楽欲の意味になる。

(23) 『宝性論』引用の梵本には「信」の語はない（Johnston 本 三〇―三一頁）。なお 宇井伯寿『宝性論研究』岩波書店、一九五九年、三〇八―三〇九頁には両訳を併記しているので便利。

(24) 月輪賢隆『蔵・漢・和三訳合璧勝鬘経・宝月童子所問経』興教書院、一九四〇年、一五八頁参照。高崎訳本一二一頁。漢訳は「仰惟、仰推」となっていて意味不明。

(25) Johnston 本二頁。前掲宇井伯寿『宝性論研究』四八四―四八五頁に和訳。以下この和訳を引用。

(26) 「如来蔵品」のはじめに説く如来蔵十種義の因義において詳しく説明している。

(27) 『大乗法界無差別論』（大正三一、八九二中）からの引用であろう。『大乗荘厳経論』にも類似の偈文がある（大正三一、五九三中、梵本（S. Lévi 本）九、一五頁）。宇井伯寿『大乗荘厳経論研究』岩波書店、一九六一年、六四、八四頁参照。なお、『大乗荘厳経論』は「明信品」という一章を設けて信相について詳しく論じている。

(28) 漢訳『宝性論』でいう「校量信功徳品」がそれにあたる。

(29) 前掲註(9) 沢田論文参照。

(30) 『宝性論』の異訳ともみなされ、訳出者真諦の解釈が含まれている『仏性論』において「欲者名信。信有二四種一。一信レ有二信二不可思議一。三信二応可得一。四信レ有二無量功徳一。具二是四義一故名為レ欲」（大正三一、七九九下）と述べているのは、信の三相に「信不可思議」を意識的に加えて四種としたものであって、「信有」が「信不可思議」を内容とするものであることを示したものである、とみてもよい。このことは仏性の十相を論じているところからも推察することができる。

(31) 「信如来蔵」を説き、信が最勝であるという（大正一一、一五一上―中）。なお、高崎直道『如来蔵思想の形成』春秋社、一九七四年、三〇二頁以下参照。

(32) 信も説くが、行（ヨーガ）によって如来蔵が覚知されることを説く（四巻本、大正一六、五一〇下、十巻本、五五七上、

七巻本、六二〇上、梵本（南条本）二二三頁）。

(33) 法蔵『大乗起信論義記』巻上（大正四四、二五〇中）に衆生心を如来蔵心という。

(34) 「解釈分」の最後の「分別発趣道相」において、信心と発心とのありかたを明かす中で、信成就発心を説き（平川彰『大乗起信論、仏典講座22』大蔵出版、一九七三年、二九七頁以下。『起信論』についてはすでに多くの学者によって研究されているが、ここでは最近の著書として、平川本を依用することにした）、続いて信成就発心に三種ありといって「一には直心なり、正しく真如の法を念ずるが故なり。二には深心なり、楽って一切の諸善行を集めるが故なり。三には大悲心なり、一切衆生の苦を抜かんと欲するが故なり」（平川本、三〇六頁）と論じていることも、この信の三相と対応する。

(35) たとえば『雑阿含経』巻三〇（大正二、二一四上以下）、『集異門足論』巻六（大正二六、三九三中）、『倶舎論』巻二五（大正二九、一三三中―下）。

(36) このことについては、拙稿「浄土経典と如来蔵思想」『国訳一切経印度撰述部月報、三蔵集』第二、大東出版社、一九七五年、参照。

(37) 平川彰「如来蔵としての法蔵菩薩」『恵谷先生古稀記念　浄土教の思想と文化』仏教大学内記念会、一九七二年、に論考されているので参照。

参考文献

西川知雄『法然浄土教の哲学的解明』山喜房仏書林、一九七三年
増谷文雄『仏教とキリスト教の比較研究』青山書院、一九五六年
藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店、一九七〇年
山口　益『中観仏教論攷』弘文堂、一九四四年
宇井伯寿『宝性論研究』岩波書店、一九五九年
高崎直道『如来蔵思想の形成』春秋社、一九七四年
平川　彰『大乗起信論』大蔵出版、一九七三年
高崎直道『大乗仏典12、如来蔵系経典』中央公論社、一九七五年

V　如来蔵とアーラヤ識
——唯識説との交渉

高崎　直道

一　はじめに

如来蔵思想の組織化と唯識説　如来蔵思想は、その大乗経典中での形成期に関しては瑜伽行派の唯識思想に先行し、それとは無関係に展開したが、論典による学説の組織化に当っては、瑜伽行派の助けを借りざるを得なかった。(1)

このことは『宝性論』における『大乗荘厳経論』の引用や、仏身論に関する用語その他、多くの重要概念やその定義に瑜伽行派の諸テキストと共通するものの多いことから推定される。たとえば、如来蔵と法身の関係を表わす有垢真如と無垢真如や自性清浄と離垢清浄、法身を定義して、転依を特質とすると言い、あるいは二障の断と智の獲得を挙げ、また智に無分別智と後得智をあげ、それぞれに如所有性と尽所有性を対応させること、法身の展開としての自性・受用・変化の三種仏身、あるいは解脱身と法身との対比等、これらはいずれも『宝性論』の「菩提の章」に説かれる例であるが、さかのぼって「如来蔵の章」でも、法身を説明して所証の法たる清浄法界とその等流の所説法と言い、種姓について本性住と開発性（習所成）を挙げ、菩薩の無住処涅槃を説くことなど、いずれも瑜伽行派の術語の適用である。(2)さらに、如来蔵の十相や、「菩提の章」の枠組となる八相は、いずれも自性・因・果・業・相応・起行という六義を基礎としているが、この六義もまた『大乗荘厳経論』その他で用いられている叙述形式の応用である。(3)

『宝性論』はこのように多くの瑜伽行派の術語を用いているが、時にはその定義が必ずしも瑜伽行派のそれと一致せず、(4)さらに瑜伽行派にとって重要な三性説やアーラヤ識の概念等は一切用いていない。そこに『宝性論』の独自性が見られ、また如来蔵思想の独立性が保たれている。

唯識典籍中の如来蔵説　『宝性論』のこのような行き方に対し、極めて対比的なのが『楞伽経』[5]の場合である。『楞伽経』はその冒頭で「五法・三性・八識・二無我」を綱格とすることを標榜し、したがって唯識思想をその基本として受け入れる一方、後の章でアーラヤ識を如来蔵と同一視している。『楞伽経』はその内容がかなり種々雑多で唯識説にしてもそれほど組織的ではなく、むしろ唯心思想と言うべきで、如来蔵説もその中に組みこまれた趣きがある。しかし、同じアーラヤ識と如来蔵を同一視する説が『大乗起信論』に継承され、後者が如来蔵思想の代表作という地位をもっていたため、中国、日本の伝統では『楞伽経』は如来蔵系の経典としても重きをなしている。

『楞伽経』と並んで両思想の交渉を示すものとして、世親造とされる『仏性論』[6]がある。ただし、そこでは、アーラヤ識の名が挙げられていることと、三性・三無性の説が述べられることを除いては、体系的な唯識説はなく、その部分と後半の如来蔵説とは並列されているだけで関連といえるものは示されていない。その如来蔵説は基本的には『宝性論』と同じで、『宝性論』を若干組織替えして編集し直したものと考えられる。明らかに瑜伽行派の人の手になる論典であるが、仏性（仏種姓）の普遍性をめぐっての論争では、瑜伽行派の主流のいう一分不成仏を認めず、『瑜伽論』の論法を逆用して一切皆成の論拠に用いている。また、アーラヤ識＝如来蔵とは言わず、『楞伽経』への言及もない。その点は『宝性論』と同じである。

両概念の併記という点では、もっとさかのぼって『大乗荘厳経論』に一回、如来蔵の語の説明のあることの方が重要であろう。これは『宝性論』に引用されるもので、真如の無差別不変性の論拠として用いられているが、同時に如来の意味と如来蔵との関係も表わす見事な偈文である。

同じく『摂大乗論』は円成実性に関連して有垢真如と無垢真如を言い、釈論類は前者について「一切法（あるいは

一切衆生）有如来蔵」という経文を挙げる。この『大乗荘厳経論』『摂大乗論』の両書はともに「大乗のまとめ」を標榜しているので、従来説かれていた大乗の教説として如来蔵説に言及し、それをおのれの体系のうちに採り入れたけれども、それ以上に如来蔵思想を展開させようとはしなかった。

真諦訳書の重要性　かたや『大乗荘厳経論』から『摂大乗論』を経て『唯識二十論』や『唯識三十頌』に至る唯識説の正系を承けつつ、他方では『宝性論』の如来蔵説も知悉し、むしろ後者を尊重する立場から唯識思想を解釈しようとしたのが、真諦三蔵の訳出した諸論にみられる傾向であり、(7) 前に挙げた『仏性論』もその中に入る。これは恐らく、真諦自身の継承した瑜伽行派の一系統の主張するところであったのであろう。しかし、直接の主張者として真諦その人を考えても然るべきものである。その主張を示す一つとして最も有名なのが、『摂大乗論釈』に見られる『大乗阿毘達磨経』の偈といわれる「無始時来の界」に対する如来蔵とアーラヤ識の両種釈の併記である。しかし、真諦の訳書の場合も、（『大乗起信論』を除くと）直接アーラヤ識と如来蔵とを同一視する説は見られず、『楞伽経』の引用もない。他方、その独自の学説として阿摩羅識の説がある。これは他の相当訳でいう転依（の果）にあたり、如来蔵の果たるものに相当する。

以上が、現在のところインドの文献とその訳書から知られるところの如来蔵・唯識両思想の交渉の主要な諸側面である。これらを両思想の発達史に即して一本の段階説にまとめ上げるには、まだ十分に研究が進んでいない。以下、そのうち、(一)『宝性論』に至るまでの両思想の交渉を瑜伽行派の諸論典の側から眺め、(二)『楞伽経』の学説を検討し、もし余裕があれば、(三)真諦の訳書における両思想の交渉を探るという形で叙述をすすめてみたい。

二　法身と智

瑜伽行派の如来蔵説受容　両思想の交渉の第一期は、瑜伽行派による如来蔵説の受容という形ではじまった。[8]『菩薩地』が『瑜伽師地論』の三乗総合的立場の中で中心的位置をしめ、みずからの内容を「摂大乗」として闡明（せんめい）にしたとき、その摂せらるべき大乗の一基本思想として如来蔵説があった。だからこそ『大乗荘厳経論』はその修行体系の中のあるべきところに如来蔵説を位置せしめる必要を感じ、かくて、学ぶべき対象（所学処）の究極としての「菩提品」中での言及となった。この菩提すなわちさとりの世界は、如何に学ぶか（如是学）という実践の方法論の中では、三性説のひとつ、円成実性として描かれるべき世界であった。

しかし、瑜伽行派の言う円成実性は元来、諸法の法性、法界としての真如、空性をさすので、それをさとる智、すなわち、真如と一体となった主体（如来）の側の無分別智もそこに含まれるはずであるのに、直接には考察の対象となっていない。智は入唯識性、転依、そして仏智として実践の果とともに論ぜられるが、理論的には無漏ではあっても有為なるものとして、無為なる真如、法性から峻別される傾向にある。つまり、無為なる空性は、その上に智や識がはたらきをあらわす所依であるが、それ自体はさとりでも迷いでもないことになる。この方が理論的に斉合性があることは明らかであるが、如来蔵思想はそのような理論化以前の体験の世界として、衆生と如来の間の本質的同質性を如来の法身のはたらき、智の遍在性に由来するものと考えている。瑜伽行派とても、法身についてはもともと同じような考えで、真如と智と未分であったと思われるが、どちらかというと仏の考察よりは法の考察に重点があって、

そのために法身よりも法界がより基本的概念となっていった。このような観点から、以下、瑜伽行派の主要テキストについて、法身と智の問題を検討してみよう。

1 『解深密経』

この経はその最後の章が「如来成所作事品」(*Tathāgatakṛtyakriyā)の名で如来の問題を扱っている。[9] そのはじめに「如来法身」の特質を定義して「諸々の地と波羅蜜多において善く出離して、転依を成満すること」という。ついで、同じ転依でも、声聞・独覚の場合は法身とよばずに解脱身といい、ただ菩薩の場合だけ法身を得て如来となると説く。この法身と解脱身は、のちに『唯識三十頌』にも明言されているもので、解脱身は二乗のみでなく如来でも平等であると言うから、これは一味の解脱味といわれる点にもとづいていることが知られる。さらにまた、解脱身とは煩悩障よりの解脱を意味し、これにたいし菩薩は煩悩障に加えて所知障をも断じているとされる。この点は直前の「地と波羅蜜」の章で、仏地を説明して「永に最極微細の煩悩及び所知の〔二〕障を断じ、無著・無礙にして、一切種の所知の境界に於いて正等覚を現ずる」と述べていることと呼応している。[10]

このような如来について、経はつづけて、十相をもって叙述を進める。十相とは、(一)如来生起の相——化身として生起(＝出現)するが、法身自体は顕現しない、(二)化身を示現する方便善巧、(三)如来身の住持する(如来身を土台とする)言音の差別——経・律・論による一切の説法、(四)如来心生起の相(以上(二)—(四)は如来の身語意業)、(五)如来の所行と(六)境界、(七)等正覚を成ずるのと、(八)正法輪を転ずるのと、(九)大涅槃に入るという三相(如来の化身の事蹟)、(十)衆生が化身を見聞し、奉事して諸功徳を生むようにさせる、という一〇項で、これは『華厳経』の「如来性起品」にもとづい

ている。[11] ただし、中味は大分異なっており、本経では、無戯論（niṣprapañca）無所為（anabhisaṃskāra）なる法身が化身として生起・出現することによって、衆生の戯論の対象となり、化身の種々のはたらきを通じて衆生をして諸功徳を生ぜしめることを、如来の「成所作事」の不可思議性とよんでおり、『華厳経』に比して、その内容ははるかに整備されている。とくに㈢の如来の言音差別の説明に大半を費しているのがその特徴で、これは三性説が如来の教説の二諦相に関わるものとして説かれているのと対応する。

仏身論としては『解深密経』はこのように法身と化身の二身説であるが、ただ衆生の見聞・奉事に関して、穢土と浄土の二を区別しているので、それに対応する如来の生起身を別々と考えれば三身説となる。これは『大乗荘厳経論』の末尾に言う三身説――法身はどこにも見られない。受用身は菩薩の衆会輪にのみ見られる。化身は人天にも見られる――と見合うものである。

『解深密経』が問題としていないもう一つの点は智の問題である。（一切智の五相が説かれるがこれは一切智者＝仏の特相で、『宝性論』で言えば「功徳品」第三の内容にあたる。）法身が転依を特質とするというかぎり、そこにはさとり＝智が含まれている道理であるが、何の説明もない。ちなみに円成実性はこの経では無為法の真如とのみ規定されている。[12]

2 『菩薩地』

『瑜伽論』は総じて仏自体を論ずることが少ないが、大乗の総論とも言うべき『菩薩地』では、菩薩の「所学処」の最後の課題として「菩提」の名で如来のことを述べる。[13] そこでも「菩提」は二障の遠離と規定されている。また、

菩提の異名として百四十不共仏法とか、如来の無諍願智や無礙解などを挙げ、ついで、七種の最勝なる点、如来の十号を説明する。後者の「仏」の説明中で、十方の諸仏国土にそれぞれ一仏が出現して、しかもその一切の如来は平等であり、ただ寿量、名号、族姓、身相が異なるのみであると教えている。十方の諸仏は十方の菩薩が同時に発願し、同じく菩提資糧を修集し、同じく成道した結果であるとするから、受用身に分類さるべきものであるが、そうは言われていない。また、そこに関するかぎりは転依も法身も説かれない。その点、『解深密経』の「如来成所作事品」よりも古い形を伝えているようにも見うけられる。

如来については果位としての「如来住」（十三住の最後）[14]あるいは「如来到究竟地」（七地の最後）の名でも語られる。[15]後者は第三持究竟瑜伽処の「建立品」第五として、上述の百四十不共仏法を詳説する。そしてこれが、『菩薩地』の学道の果の末尾を飾っている。その中で、菩薩が修行の総仕上げとして、「菩提座に坐して」最後有の菩薩としての菩提資糧を円満したとき、第一刹那に金剛喩定に入り、その直後、一切の不共仏法を得て「普ねく一切所知境界において無滞・無障となり、最極清浄無垢なる智が転じ」て如来地に入る。ここで、皮・肉・心の三種麁重のうち最奥なる「心（核心）に存する（sāragata）所知障分の麁重（さとりを障げる力、煩悩の習気）がのこりなく断ぜられるので、その所依が転ぜられる」が、この転依は最上の転依である、と説明されている。

さらにそのあとで、如来が菩提を証して後、十方の仏土において一切の仏事を施作するとして十事を挙げるが、その内容は『解深密経』とは別である。

『瑜伽論』の「摂決択分」では、右の「菩提」に関しては「大菩提の自性」の名で論及され、[16]それが声聞・独覚の転依よりも勝れている点として、㈠生転所依相、㈡不生転所依相、㈢善観察所知果相、㈣法界清浄相の四つを挙げる。[17]この最後の法界清浄は、この転依が一切相を除遣するので、清浄法界所顕であり、無為・不可思議であるとし、その

不可思議性を五点から述べるが、その内容は如来論となっている。さとりの当体を「清浄法界」とする規定は、三性説のうちの遍計所執性＝名言熏習の想の建立する識が縁じた仮有、この名言熏習を離れた離言説性こそ勝義で実体有なりとするのと呼応する。一方、百四十不共仏法に関連しては、諸経中に説かれる十八不共仏法がとり挙げられているだけである。

3 『大乗荘厳経論』

「菩提品」と清浄法界　この論の構成は『菩薩地』の順序次第に対応しているが、仏身に関しても、「菩提品」[18]に説かれるほか、最後の「行住章」（漢訳では「敬仏品第二十四」として分品される部分）で、仏を讃える偈頌一八によって百四十不共仏法が説かれている。[19]その最後二頌（第六〇―六一頌）が、さきに述べた三身説（三種の起行）であるが、頌自体には三身の名称はない。自性身等の三身は「菩提品」に見られるもので、あるいはそれが三身説の初出かもしれない。

「菩提品」は唯識論書中、仏・如来に関して論ずること最大の章である。『大乗荘厳経論』はその題目のとおり、大乗経典のすべてから重要教義をとり集めようとする姿勢をもっているので、おのずからその内容が豊かになったものであろう。その中に如来蔵系の教説もまた採り入れられている道理である。その品全体の内容についてここで十分立ち入る余裕がないのは残念であるが、当面の主題との関連で言うならば、「転依」を説く部分と、「清浄法界」と「三身」「四智」の項が主眼となるであろう。この部分は実は『仏地経』の内容と完全に対応するのであるが、この点に関してはあとで言及する。

さて「法界の清浄」(dharmadhātu-viśuddhi) は四頌にわたり、自性等の六項に分けてその特質が説かれる。

(一)自性。煩悩・所知の二障から清浄であること、および、無尽の所縁に対して自在なる智を特質としている。(第五六頌)

(二)因。一切種の真如の智の修習が、その証得の因である。

(三)果。その結果、衆生に利益と安楽との二を与えること無尽である。(以上、第五七頌)

(四)業。身口意の変化による加行方便を業とする。

(五)相応。三昧と陀羅尼によって無量なる福智二資糧を具有(＝相応)する。(以上、第五八頌)

(六)起行。自性・受用・変化の三身をもって、それぞれにはたらきをなす。

以上が諸仏の純浄なる無漏界である。(以上、第五九頌)

この規定によると、まず冒頭の「二障からの清浄」が従来の転依法身に関する規定、同じく「菩提品」中の転依の項の第一頌＝「菩提品」第一二頌の規定(二障が滅すると所依の転に達する)と呼応していることが知られるが、これをさらに、「無漏界」に関する一六頌の最後に説かれた「如来」の定義――これは実は前に如来蔵に言及する頌として挙げたもの――、すなわち

真如は一切処に無差別であるが、それが清浄に達したとき、如来とよばれる。したがって、一切衆生は(その無差別平等の真如の故に)如来の胎児たち(如来蔵)とよばれる。(第三七頌)

と対比すると、法界＝真如、法界清浄＝清浄に達した真如＝如来、となる。これがまた「純浄なる諸仏の無漏界」と言われるから、如来の本質＝仏身＝無漏界である。さらにそれは「無漏界」の項の規定では「無垢真如」とも言われている(第二二頌)。

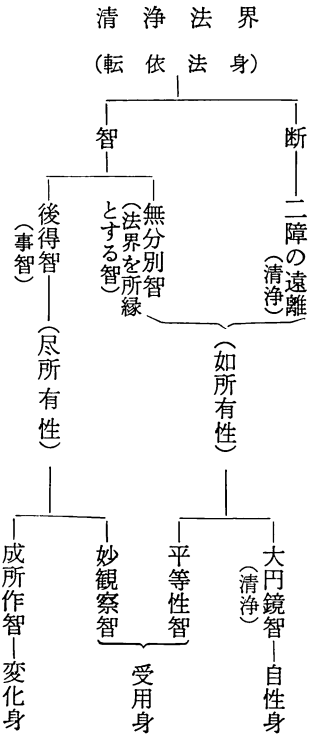
このように、清浄法界は菩提にほかならないから、そこにはさとりの智、無分別智が、含まれている道理であるが、さらにそれだけではなく、無尽の所知を対象とする智をもその自性としていると言われている。すなわち、後得智である。如来として、根本無分別智と後得世間智を本質としているということである。この規定は『解深密経』等では明確にされていなかった点であるとともに、後の唯識説における理智分離から見ると重大な相違点であり、むしろ如来蔵思想に近いといわなければならない。『宝性論』の転依法身は、この『荘厳経論』の所説によっているのであるが、その依る理由はこの如来蔵説との近接性にあったとも考えられる。

三身への展開　この清浄法界＝如来が、その顕現（起行）の様態に応じて三身に区別される。これが第六〇―六六頌の「仏身の分別」を主題とする一段の述べるところである。三身のうち、自性身は転依を特質とする法身と言われるから、清浄法界それ自体である。この自性身にもとづいて二種の仏身が現われ、それぞれが自利と利他を現わす。自利を示すのが受用身で、これは法の受用（自受用）という意味、具体的には各種浄土における諸仏を言う。これにたいし、利他を特質とするのが変化身で、具体的には穢土の釈迦如来をその実例とするとされる。さきに『解深密経』の「成所作事品」で言われたような成道、転法輪、入涅槃などはすべて、この変化身の所業である。

さらに、三身をもってはたらく如来はそれぞれに特有の智の形態をもっている。第一の自性身は智それ自体であるが、それはみずからはたらくものではなく（不動）、そこに他の諸形態の活動的な智（動）を顕わし出すにすぎないので、鏡に譬えられて大円鏡智とよばれる。これにたいし、さとりの智は、衆生の本質の平等性（真如）をさとるので、平等性智と言われ、また所知のすみずみまで観察するところから、妙観察智とよばれる。この二つは自受用身としての受用身に相応する。さらに、これも同じく所知のすべてに行きわたるが、所知に応じて種々の所作を現ずる智とし

て成所作智があって、これは変化身に相当すると言う。

以上の説明には世親の釈も加味してあるのだが、若干不明確なのは受用身の性格である。これをただ自利とのみ断ずると、それが菩薩の集会輪に現われるということの意味が説明できない。あるいは、成覚すれば浄土が予想されるので、当然、そこの衆生（これはすべて菩薩）に対する説法があるはずで、それがおのずから利他になるというのであろうか。自受用のみにとどまっては仏、如来とは言えない道理である。他方、さとりを自受用と言うなら、自性身自体もそれが仏であるかぎり、さとりを含んでいる道理で、それは純粋な法界、真如、（智を捨象した）空性だけではありえないであろう。『荘厳経論』の段階では、この点についてはなお明確な隔絶的思考は現われていなかったと見るべきものと思われる。



4 『中辺分別論』

この論典は仏・如来について直接言及することは少ない。ただし、転依の果としての清浄について言及するところが目下の主題に関連する。それによると、法界には不清浄と、清浄かつ不清浄、及び清浄という三位があり、それぞれ未修学者、修学者、そして無学位に相当するという。[20]（第四章第一五―一六偈）つまり、如来は「清浄法界」として措定されていることになる。

他方、空性を論ずる第一章では、さとりが有垢から無垢へという方向付けで説かれ、虚空や水の澄浄さが譬喩として用いられている。これは明らかに自性清浄心、客塵煩悩染というのと同じで、事実、本来の頌にあったかどうか若干問題となっているものの、少なくとも世親の釈論はそのように解している。[21]ただ論の本頌が強調するのは、清浄も不清浄もすべて客で、空性＝法界＝真如それ自体には有垢も無垢もないということにあるようで、これは空性・法界を不変な基盤、所依とだけ考え、智という要素から切り離しているようにも見うけられる。[22]しかし、三性と五事（名・相・分別・真如・正智）との相摂の関係を述べるに当っては、この論は円成実性のうちに真如ならびに正智を含めて、前者を不変異の真実、後者（智）を不顚倒の真実としている。[23]これは正智を依他起性に含める『瑜伽論』等と異なる点である。

5 『摂大乗論』

『摂大乗論』の特色　この論の構成は、三性を所知相すなわち知るべき対象たる一切法の相とし、その所知の一切法の所依としてのアーラヤ識を先に論じ、所知相についで、所知への悟入の方法として入唯識性の実践を説く。この三項が唯識説の基本で、そのあと、行、果の次第を逐って菩薩道を説く。その最後の果に、断と智の二相を分け、断とは二障の断で転依、無住処涅槃を言い、智とは仏の三身であるとまとめられる。[24] いわば、『荘厳経論』で述べられた清浄法界の自性が二項に分けられているのである。このうち、仏の三身説は、百四十不共仏功徳とともに、ひとえにその典拠を『荘厳経論』の頌によっている。ただし、三身の基本的説明で、自性身は一切法の自在転の所依、受用身は清浄仏土の諸衆会における大乗法の法楽を受用する依止とある。変化身については差異はない。さらに法身に転依・自在・無二・常住・不可思議の五相を挙げ、また別に、法身の五種自在と称して、色受想行識の五蘊の依を転じた点を挙げ、その第五、識蘊の依を転じたものとして、円鏡智等の四智の名を挙げる。つまり、これは転識得智であるが、四智の比重は『荘厳経論』に比べてかなり軽いように見うけられる。

『摂大乗論』においてより重要なのは、三性の中の円成実性に関する規定である。そこでは円成実性が種々の角度から論じられているが、当面の関心にかかわる点は、第一に円成に自性円成と清浄円成の二面があること、釈論は前者を有垢真如、後者を無垢真如と説明している。[25] 第二は円成実性を四種清浄と規定するところである。[26] 四種とは、本性清浄、離垢清浄、所縁清浄、道清浄で、その意味するところは、

(一)本性清浄＝真如、空性、実際、無相、勝義、法界。

(二)離垢清浄。右と同じものが垢を離れていること。

(三)道清浄。離垢清浄を獲得する手段としての菩提分法、諸波羅蜜等。

(四)所縁清浄。道清浄を起こすもので、清浄の因となる大乗正法の教説。これは清浄法界の等流として、清浄法に

含まれる。

と言う。世親の釈によれば最初の二つは無変異としての円成、あとの二つは無顚倒としての円成をさすというので、これは『中辺分別論』の所説に対応する。ただし、後者を智とすると、離垢清浄に智が含まれないことになる。しかし離垢清浄の説明自体には、それが自性清浄なる法界を対象とするものとされるから、無分別智が含まれることになる。これにたいし、所縁清浄が後得智の世界である。

「本性清浄」と如来蔵　本性清浄（自性清浄）は世親も無性もそれを「如来蔵」として説明する。これは前にも述べたように、大乗の教説として先行する説を尊重しつつ、それを己れの体系に組み入れていく唯識説の方法に従ったものである。しかし、唯識説では、如来蔵はそのままでは如来とはならない点が強調される。それはいわば無自覚な行為主体[27]で、それが所縁清浄なる後得智の大乗の教説を対象（所縁）とする聞熏習にもとづく道清浄（修行）によってはじめて無垢清浄となる。その過程が瑜伽行で、この行を重視するところに瑜伽行派の面目があるからである。この行の過程はまた「転依」の名で表明され、次第にその所依を転換していって、最後の転依（最勝の転依）の完成によって法身が得られるとする。

さらにこの転依に当って、転換すべき当のものとして、依他起なるアーラヤ識が想定される。そこでアーラヤ識は個人の主体であるがそのうちに無自覚なるままに本性清浄を含む、あるいは本性清浄なる法界はアーラヤ識をもその中に包みこんでいるということになろう。これは『中辺分別論』で言うところの「虚妄分別のうちに空性があり、空性のうちに虚妄分別がある」という表現に呼応する（虚妄分別＝アーラヤ識）。

ここまでの考察の結果をもう一度整理してみよう。唯識説におけるさとりの世界は清浄法界、あるいは転依法身と規定され、それは二障の断と無分別智の得を内容とする。そのかぎり、法身は智を離れたものでなく、この智は直ちに仏の三身として機能する。これは如来蔵説における法身とも一致する。一方、如来蔵は本性清浄の名でこの学説に組み込まれているが、その規定は真如、法界というにひとしい。これは無為である点、如来蔵説における規定と合致するが、そこには智が含まれていない。智とは区別され、さらには迷いや無知を排除した（これも如来蔵説でも言うことであるが）純粋な法界だけでは、実は如来蔵の名に値しない。何となればそれは、そこにおいて迷悟のおこる場、迷から悟への転換の場たるに過ぎないのであって、悟りに向かう主体とはなりえないからである。如来蔵がさとりへ向かう主体を意味しえたのは、そこに如来の智を本質的に含むとみたからである。

この唯識説のもつ理論的潔癖性、無為と有為（無漏）との峻別は、やがてひるがえって、清浄法界に関しても、そこから智的要素を別出する傾向を生むことになる。[28]

6 『仏地経』

この経[29]は前にも一言ふれたように、『大乗荘厳経論』「菩提品」中の清浄法界及び四智の項と密接な関係がある。仏地の内容を清浄法界と四智とし、ただそのことだけを譬喩を交えて説く簡単な経で、末尾に四偈があるが、その内容は片言隻句『荘厳経論』の清浄法界を説く四頌と同じである。一般には『仏地経』が『荘厳経論』のその部分の典拠とされ、無性や安慧の『荘厳経論』に対する註釈類も皆、そのように見なしているが、あまりに著しい内容上の一致はかえって疑わしさを感じさせる。いまはその成立論に検討を加える余地はないが、本章の主題に関連して、清浄法

界の規定だけを検討しておこう。

『仏地経』の清浄法界の説明は、それを「虚空の如し」と規定した上で、その類似点一〇項を挙げる。すなわち、(一)所知境界のすみずみまで行きわたるが、体は一味である。(二)一切衆生の心性に遍至するが、その過のために汚染されない。(三)一切智の変化としての衆生利益の事を含むが、それ自体起作あることなし。(四)同じく、無生無滅である。(五)その中に如来聖教が顕示されて増減を示すも、それ自体は不増不減である。(六)そこに一切衆生利益の仏作業が建立されるが、それ自体は無去無来、無動無転である。(七)虚空に成壊の現ずるごとく、法界において仏の成道ないし涅槃を示現するが、法界自体は成壊なく、正覚も涅槃もない。(八)如来の界に依止して衆生界内に種々の学処の身語業が可得であるが、法界自体には変異はない。(九)如来の浄界に依止して戒等の無漏の五蘊があるが、法界自体はそのような相をもたない。(十)法界中に無量の諸仏の衆会輪が現われるが、法界自体は起作するところがない。

以上の一〇項で注目すべきことは、そこに転依、二障の断といった清浄法界の説明がないことである。あるのは法界自体であり、その説明はむしろ如来蔵思想における法身、法界そして自性清浄心の描写に一致する。そしてそのかぎり、末尾の四偈、したがって『荘厳経論』の所説との間に違和感がのこる。ここには清浄法界の純粋法界化、あるいは『摂大乗論』でいう本性清浄化が現われているようである。仏の本質はたしかに真如・法界にちがいないが、もう一つの特質たる智―四智は法界の上に開くものとして、法界から切り離されることになる。『仏地経』には『仏地経論』に詳説されるような、八識を転じて四智を得るという転識得智の構造は欠けているから、『仏地経論』と同列に後代のものとして扱うわけにはいかないが、智と法界の分離という点で、一つの方向の往きついたところという趣きがある。(30)

三　如来蔵とアーラヤ識

唯識説と「智」　右に、唯識説のいう自性清浄は純粋な法界もしくは真如であって、智の要素が捨象されており、したがって如来蔵とよぶにふさわしくないと言ったが、清浄法界の規定もまた、次第に智の要素を捨象するとすれば、智は如何なるものとして扱われるか。それにたいする回答はすでに転依の説明中にあった。すなわち、『摂大乗論』のいう転依の五相の最後、識蘊依を転じての四智の獲得である。転依する当体はアーラヤ識（及び転識）で、その智への転化において、識はもはや識ではなくなるが、それは識が無となるのではなく、智として機能するのである。識から智へと転化しつつも常に主体のはたらきとして存在するもの、これは恐らくは因から果へ向かって道を歩む瑜伽行者の主体的あり方を強調するところから生まれたものと思われるが、アーラヤ識がその本来要請されたところの業の担い手という側面に加えて、行の担い手、転換の主体としての役割を負わされたとも言える。

これは『摂大乗論』冒頭近くにある、一切法の所依（āśraya）としてのアーラヤ識の教証として掲げられる、例の「無始時来の界」の偈が主張するところである。しかし、行の主体という役割は如来蔵が元来担っていた役割である。ただし、如来蔵思想においては、如来蔵は無為であり、前後を通じて不変の法性であるから、行の過程における転換はない。果はいわばその自己実現である。これにたいし、アーラヤ識はあくまで依他起の存在であり、有為である。したがって、古くは転換によって自己否定することにおいて、如来＝真如の世界に入ると考えられていた。しかるに、ここに智という機能を法界から切り離したとき、とくに如来の後得智のはたらきを考えるとき、智もまた無漏ではあ

るが有為の機能とみなさざるをえない。菩薩のこの世での利他行（無住処涅槃）の場合も同様である。さもなければ、有為（依他起）の世界でのコミュニケート（意言分別）は成り立たない。

「本有の無漏種子」——唯識説の変質　染浄の依止としての依他起性＝アーラヤ識の考えは『摂大乗論』において固まったと言われているが、心にそのような機能をもたせるのは『大乗荘厳経論』でも「心真如」「法性心」の名で既に暗示されている。[32] しかし、識＝虚妄分別という性格は『摂大乗論』でも強く、したがってさとりの原因を、聞熏習による無漏の種子のアーラヤ識への寄在と説明している。それが後には「本有の無漏種子」の説に展開していく。種子はあくまで変化するもの、有為である。瑜伽行派は「種姓」を説明するのに、種子の語をもってする（この点、如来蔵説と異なる）が、その種姓論とむすびついて、無漏種子も本有ではあるが、衆生のすべてにあるとは言わない。この点で如来蔵思想と決定的に分れる。しかし、アーラヤ識の性格は有漏・無漏の一切の種子のある場所として、次第に無色透明な存在となり、それ自体、本性清浄といわれる法界の規定に近づいてくる。[33] このことと識の有相・無相ということがどのように関連するかは、いま一つ検討を要することであるが、[34] 有相唯識の一代表とされる『成唯識論』において、本性清浄的な法界の説が基調にあり、同時に依他起の識の徹底した実有の主張が見られることは、アーラヤ識が虚空的、場的な実在として、そこにおいて凡夫の主客の世界が現われ、また後得智とその所縁がはたらく場所と考えられていたことを示すのであろう。ただ、認識論的に、主客の世界も、後得智の世界も、それが認識されるかぎりは識のうちにある形象にほかならないとするのである。認識論の大成者、陳那が識＝自性清浄心＝本性住種姓の考えをもっていたことはこれを裏書きする。[35] しかし、他方で無相唯識の到達した規定、透明な光輝く識も、さきに言った無色性の徹底したもの、その意味で空という大乗の基本により忠実である（したがって、中観派に近い）が、これも

同じ根にもとづいた思考の産物と言えそうである。[36]

後代の唯識説はこのように次第に、変化、転換よりも本有、不変の面に重点がおかれるようになり、如来蔵思想的な思考に近づいて行ったように見える。ただ、それが如来蔵思想ではないのは、如来蔵から智の要素をぬいて、無色の本性清浄に還元してしまっているところから、この変質がおこっているからである。

しかし、アーラヤ識もまた純粋な場所的存在として、その本来の非清浄性（虚妄なる分別）をぬきさられたら、それなりに、智の要素をぬいた如来蔵に近くなる。もとはといえば、如来蔵もアーラヤ識も、ひとりひとりの衆生のあり方を見て、いわばその表裏から眺めてとらえた差にすぎない。教学上、無為と有為と区別され、そのかぎりまた相矛盾した存在だが、如来蔵には無為といっても有為をそこに含んだあいまいさがある。その点アーラヤ識は歴然として有為で、無為から峻別されるが、場的存在として無為に近づいて来たのである。この場的性格の共通性を根拠として、両者の同一を言うことは可能なのか。

『楞伽経』が右のような唯識説内部の変質の過程とどのように関わるか、これも決定がむずかしいことであるが、如来蔵とアーラヤ識の同一視という、他の経論に見られない大胆な表現を試みたことの根拠は、染浄の依止、場的存在としての共通性にあったと思われる。

『楞伽経』の如来蔵観　『楞伽経』が如来蔵に言及するのは次の三箇所である。

(一)三性の一つ円成実性（宋訳は「成自性」）をさして如来蔵の心髄（同「如来蔵心」＝tathāgatagarbha-hṛdaya）とよぶところ。[37]

(二)如来蔵と外教のアートマンとの異を主張する一段。[38]

(三)「刹那品」において如来蔵とアーラヤ識を同一視する諸段。[39]

このうち(一)で説かれる如来蔵説（tathāgatagarbha-vāda）はまったく従来の如来蔵系諸経典の所説の要約で何ら加えるところはない。ただ、この如来蔵説を、「空性と聞いて恐怖を生ずる衆生たちに対する方便説」とみているのは『楞伽経』独自の立場かと思われる。そのため、月称等の中観派において、唯心をも応病施薬の説と説く偈とならんで引用された上、如来蔵説未了義の教証とされている。[40]

他方、第一例は円成実性にたいし「相と名という事物の形相に対する分別を離れた真如で、聖なる智の証得、すなわち聖なる自内証の智の境界であり、如来蔵の心髄である」と説くものである。これは円成実性に正智と真如を含める説に一致するもので、離垢清浄に相当する。いわば古い瑜伽行派的解釈である。

これにたいし、『楞伽経』に独自のものが第三例である。「刹那品」の内容は、(一)如来蔵＝アーラヤ識に依る流転と還滅、(二)五法と三性、(三)如来たちは恒河の如しという譬喩の意味、(四)一切法刹那滅、(五)六波羅蜜、という五段に分れるが、このうち(三)と(五)は当面の問題に関係ない。この品全体（もし一品にまとまりがあるとして）のモチーフとしては、『勝鬘経』の言う「如来蔵は善・不善の因」という説の発展的解釈、したがって如来蔵思想展開の延長線上にあると言えるが、そこで述べられるアーラヤ識の性格は、この経がそれ以前の諸処で説くアーラヤ識、とくに経の本論の最初の部分すなわち大悲の請問、百八問、百八句につづく諸段における八識の叙述と密接に関係する。そこで、「刹那品」の解説に先立って、そのアーラヤ識説を略述しておこう。

『楞伽経』のアーラヤ識説　まず、八識中のアーラヤ識と七転識の関係として、「蔵（アーラヤ）識海中の七転識の波」という点が注目される。[41] 七転識とは言うまでもなく、眼識等の前五識と意識の合せて六識と意（マナス）をさすが、それら

はアーラヤ識の転変（パリナーマ）に過ぎず、それらとアーラヤ識とはまったく別異でもなく、同一でもない。異なっているのは、転識の波が動いていない場合でも、アーラヤ識という海は不滅である点にある。ただし、そのことはアーラヤ識が微細であるため、諸仏菩薩以外には知られない。

波と海は別物でないにかかわらず、なお風などによって波の起こるのが見られるように、アーラヤ識の自体は不変であるが、そこに七転識がはたらき、身体、対象、環境世界となって識が顕現する。その原因は無明という風にある。ひとはそれらがただ自心の所現であると知ったとき、転識はもはや生起しない。

これに先立って、経では八識を別様に分類する箇所がある。[42] そこでは、㈠識の生住滅に、流注（相続）の生住滅と、相の生住滅の二種あること、㈡識に転相・業相・真相の三相のあること、㈢識に現識と分別事識の二種あること（宋訳はそれに真識を加えて三種とする）が説かれる。

このうち、アーラヤ識は識の真相（jāti-lakṣaṇa）で、これは不滅とされる。また二種の滅のうち、相滅とは、梵本によれば「アーラヤ識の〔もつ〕種々の虚妄分別の習気の滅による根識（＝六識）の滅」をさす。これは宋訳には「真識（すなわちアーラヤ識）を覆う種々なる不実の分別」の滅とある。他方、相続の滅はあまり明瞭でないが識相続すなわち輪廻生存における滅をさすと思われる。アーラヤ識はいずれの滅にとってもその埒外にある。また、虚妄分別はアーラヤ識の本性ではなく、その一部に過ぎないことになる。なお、相続の生起を経は眼識と色と光明の集合からの生起と言い、あるいは業と渇愛と無知の集合を因とするとも説明するが、これは縁起生起の世界＝有為法の世界にほかならない。それで言うと、アーラヤ識の虚妄分別は縁起したものであるが、識自体は縁生とはみなされない。これらの規定は「刹那品」においてより明瞭に示されてくるのである。

第一段は、無我なのに何が流転し、還滅するのか、の問ではじまる。答は、如来蔵が善不善の因として、一切の生

（四生）と趣（五趣、六趣）の作者である、と言い、それを説明して、この如来蔵に戯論の習気があるとき、アーラヤ識と名づけられ、無明習気地より生ずる七識とともに、大海の波浪のごとく不断に生起するが、究極的には本来清浄である。これ以外の七識はすべて刹那性であるから、苦楽の感受もなく、解脱の因ともならない。この七転識は「如来蔵と名づけられるアーラヤ識」の転依によって止滅する。この「アーラヤ識と名づけられる如来蔵」なくしては、流転も還滅もない。これは本性清浄であるが、外来の煩悩によって不浄のごとく現われる。修行者はこの「アーラヤ識と名づけられる如来蔵」を清浄ならしむべきである、と言う。

他の経論との相違　右の所説の土台となったのは前述のように『勝鬘経』である。『勝鬘経』では、如来蔵が苦楽を感受する主体であり、刹那滅でないと言うについて、それとの対比で、六識と、「識なるもの」の七つは刹那滅であると言われている。[43] それとこの経を比べると、六識と「識なるもの」を合せて七転識と見、したがってのこるところ、如来蔵＝アーラヤ識というように、単純な対応を試みているに過ぎないようにも見うけられる。そうして、如来蔵とアーラヤ識とは全同であるのか、部分的に一致するのか、今ひとつ明瞭でない。

他方、アーラヤ識の転依を言い、浄化を説くのは唯識説に由来する規定である。しかし、如来蔵と同一視されるかぎり、それは本来清浄なのだから、浄化といっても離垢であり、転依してもなおそこにのこるのだから、転換よりは恢復もしくは現成、つまり如来蔵思想的な転依である。そのかぎり瑜伽行派の正統からは相当の距離がある。

これと関係するかどうかわからないが、第二段の五法と三性の相摂関係では、分別は依他起の心心所と言いながらも、それをアーラヤ識とは明言していない。一方、正智と真如が円成実性でともに不滅と言われるが、この正智と分別の関係も明瞭ではない。正智と真如を円成実性とするのは『中辺分別論』と同じであるが、正智が不顚倒でなく不

滅とされているのは異なる規定である。それだけ、この経は如来蔵説の方に近づいているのである。同時に、同じくアーラヤ識の実有、不滅を主張しながらも、正智を円成に入れず、依他としてアーラヤ識の方にひきよせる『成唯識論』とは対蹠的な取り扱い方を示している。

次に第四段では、一切の善不善の法は八識にほかならないとし、八識とは「アーラヤ識と名づけられる如来蔵」と、その他の七識と規定する。如来蔵＝アーラヤ識は意（マナス）を伴なうとき、転識の習気によって刹那性となるが、無漏の習気によっては非刹那性である。そして、如来蔵が苦楽の感受者で輪廻の主体であることを再説し、四種の習気によって流転するという。

この四種の習気は、次の「変化品」の所説でみると、有（う）、欲、色、見の四種[44]で、これは『勝鬘経』の言う有愛・欲愛・色愛・見一処の四住地の煩悩をさすようである。同じ品では、二無我を知り、二障を断ずることによるさとりを説くが、所知障の断はアーラヤ識の習気の滅によって清められると言い、またみずからの分別の滅によって解脱が得られるという。

まとめ　以上の所説をまとめると、

┌如来蔵＝アーラヤ識。本性清浄。不滅。
└アーラヤ識における虚妄分別＝分別＝無明住地（及びそれにもとづく四住地煩悩＝四種習気）。生滅あり。

となる。[45]

『楞伽経』はその漢訳年代から考えると、五世紀初頭以前の成立で、唯識説の経論中では古い部類に属する。それ

にもかかわらず、その唯識説が瑜伽行派の正統中に迎えられるのは、安慧や護法以後のことである。このことと、護法の所説を正義とする『成唯識論』のアーラヤ識説および漢訳『仏地経論』の本性清浄に重点を置く清浄法界観とは何ほどかの関係はあるに相違ない。しかし、『楞伽経』がそのような流れを惹起したか、あるいはそのような傾向に乗じたのか、それとも、そのような流れができたので（元来は瑜伽行派の縁辺にあって重視されなかったが）迎え入れられたのか、現在までのところ確定できない。

四　真諦三蔵の伝える如来蔵説

以上、二節にわたる論述で、与えられた紙数に達してしまった。第三の問題、真諦三蔵の伝える如来蔵説と唯識説との関連については、もはや詳論する余地がない。むすびにかえて、ごく簡単な紹介によって責を塞ぐことにしたい。

真諦訳の意義　真諦は『摂大乗論』の訳出に一生をかけたといわれる程で、その学説は摂論宗となって後世に伝えられた。これは中国における唯識説の伝統としては、菩提流支等の地論宗に次ぐ第二次の流れとは言い条、それとは比較にならない大きな影響を与えた。のちに第三次の流伝というべき法相宗の基をつくった玄奘も、はじめは摂論宗で学んだ人である。法相宗の成立以後、真諦の訳業は目の敵にされて不正確の極みのように言われたが、近代の研究はその古説としての正しさを認め、かなり復権した。ただし、真諦の訳業には一つの大きな特色があって、訳文が全面的に原典のままであるとは言えない。それは真諦自身の学説と思われるものが訳文の処々に注釈的に挿入されて

いて、その分量がかなり多いこと、そしてその注釈的部分に、如来蔵思想に関するものや如来蔵説的解釈が色濃く出ていることである。

真諦の訳書中、如来蔵思想に関係するものとしては、A、㈠『金光明経』(「三身分別品」)、㈡『無上依経』、㈢『仏性論』、㈣『大乗起信論』の一群と、B、㈤『摂大乗論釈』、㈥『三無性論』、㈦『顕識論』、㈧『十八空論』および、C、㈨『涅槃経本有今無偈論』、がある。このうち、Aは原典自体が如来蔵思想に関するもの、Bは原典は唯識説であるが多くの補説があって、その中に如来蔵思想もしくは『宝性論』の所説が見られるものである。Cは所釈の『涅槃経』は如来蔵思想に関わるが、この釈論の中に『宝性論』の所説の見られる点で、問題となるものである。(46)

真諦の学説　如来蔵説自体としては、真諦の学説に特長があるとは見えない。注目をひくことは、真諦自身の補注と見られる部分の如来蔵説はほとんどが『宝性論』に関連があり、同書からの引用もしくはそれに依拠しての所説と思われることである。その上、『無上依経』も『仏性論』も『宝性論』と深い関係があって、二つとも後者からの翻案、改編と見られるし、『金光明経』も「三身分別品」そのものは古い曇無讖の訳にはない部分で、『宝性論』の所説を知っての上の増広と思われる。『宝性論』と直接関係のないものといえば『大乗起信論』だけと言ってよい。そして『大乗起信論』の所説が真諦の学説の中に言及され、影響を与えている形跡はまったく認められない。こういう次第であるから、ここでいまさら言及するほどのものはない。ひとつだけ挙げるとすれば、『仏性論』が如来蔵の定義として述べる五蔵義がある。これは若干説明を変えつつ、「界の五義」とか「法身の五義」として、『摂大乗論釈』『十八空論』等に見えている点である。(47)

一方、唯識説に関する真諦の学説の特色としては、㈠阿摩羅識を第九とする九識義、㈡解性・果報・染汚の三種阿

黎耶識の説、㈢阿陀那識第七識説、がある。[48] このうち、㈢の問題は如来蔵説に関わるものではないので、当面の主題からはずれるが、㈠の阿摩羅識と㈡のうちの解性黎耶が如来蔵の観念と深い関係がある。そして、この主張のゆえに、真諦三蔵の伝える唯識説には如来蔵思想の影響が強いとされるのである。

阿摩羅識は『決定蔵論』に見える語[49]で、『瑜伽師地論』（「摂決択分」）の対応部分でいえば転依の果に当り、阿頼耶識と相矛盾するものとして描かれている。これはいわば仏果の識つまり智で、チベット訳の『瑜伽論』で一度、「浄智」といわれるもの（『瑜伽師地論』では「浄識」）がそれにもっとも近い概念である。問題はそれを第九識としてアーラヤ識の基本におくところにある。事実、『十八空論』でこの語が言及されるところでは、「阿摩羅識とは是れ自性清浄心なり。但だ客塵の汚すところと為るが故に不浄と名づく。客塵尽くるが為の故に立てて浄となす[50]」と言われているから、如来蔵に極めて近い。しかし、アーラヤ識を本質的には浄識と考えようとするのは『成唯識論』にもあるし、無垢清浄（つまり転依）より、自性清浄の法界に重点をおくのが、『仏地経論』等の立場であること、さらに『楞伽経』が直接にアーラヤ識と如来蔵を同一視していることも、すべて同様の唯識説内部の新しい傾向といえる。ただ、それをアーラヤ識とは別とする点で、『楞伽経』とは異なるし、またしたがって、アーラヤ識を妄識とみて、境識俱泯（くみん）をもって浄品唯識＝究極の転依とする点では古説に忠実と言える。

「解性黎耶」　これと連関して考えなければならないのが解性黎耶である。右の自性清浄心＝阿摩羅識＝転依（離垢清浄）の図式から言うと、アーラヤ識自体が清浄ということはない。そうすると、一依止処としての解性は、真諦の考えではアーラヤ識ではなくて如来蔵＝自性清浄心である道理である。この解性と聞熏習が和合して、聖人依となると言うのであり、そこからひるがえって、無始時来の界の偈の界とは「以解為性」（解を以て性となす）という場合の

界は解性＝如来蔵とならざるをえず、それはアーラヤ識ではないというのが真諦訳の真意であろう。無始時来の界が一方ではアーラヤ識であり、また他方では如来蔵なのであるから、アーラヤ識＝如来蔵と言っているのでは決してないと思う。

「解性」（あるいは「以解為性」、この二つを合せれば、解なる性という意味）の用例はこの二つ（ともに『摂大乗論釈』）だけであり、対応する異訳や原本も知られないので、原語も今もって不明である。この解性とアーラヤ識を意味する「黎耶」あるいは「梨耶」を結びつけて「解性黎耶（梨耶）」というのは、少なくとも現存の文献に関するかぎりは、摂論宗の論疏あるいは円測とか吉蔵とか他宗の人の引用に見られるだけ[51]で、真諦の訳書中には存しない。それがアーラヤ識の一面であると真諦が明言しているわけではなく、したがって、解性とは自性清浄なる法界を意味すると言っても一向にさしつかえないはずである。そして、事実はそのようなものではないかと思われる。

この解性黎耶は凡夫にとっても聖人にとっても依であるが、しかし聖人の依としては、聞熏習すなわち無漏種子との和合が必要であり、それを阿摩羅識と称するというのであれば、転依＝離垢清浄も生かされた唯識説の正統的解釈となるであろう。これは『摂大乗論』自体の、自性清浄＝如来蔵という説とも矛盾しない。瑜伽行派として問題なのは、『摂大乗論』におけるアーラヤ識＝一切法の所依という説を認めないことになる点である。その辺に真諦の学説の曖昧さがのこるが、「依」（āśraya）という語の意味に二義があるとし、一つは界＝因（因縁）の意味と、他は依持すなわち場所的な意味であると解すれば[52]、アーラヤ識は第一の意味で一切法の所依といえるし、第二の意味では自性清浄（無色透明）なる法界ということになろう。真諦としては後者に重点をおいているまでで、前者を否定したわけではない、と言えば、一応の会通はできるのではあるまいか[53]。

(1) 以下の叙述は、本巻第一章で扱った形成期につぐ時期の如来蔵思想を略説するものである。そのうち『宝性論』(略号 RGV)については第二章に内容概観がある。また、文献については第一章も参照。本章では出典箇所の指摘は省略する。

(2) それぞれの用例についてはおおむね本章の第二節「法身と智」に挙げられる。

(3) J. Takasaki, Description of the Ultimate Reality in Mahāyāna Buddhism by means of the Six categories beginning with *'svabhāva'*.『印度学仏教学研究』九—二、一九六一年、pp. 740-731.

(4) たとえば、二種の種姓のうち「開発性」samudānita-gotra は、『瑜伽論』では「習所成」と訳されるごとく、その種姓が聞思修による修学の繰り返しの結果身についたもの(いわば「習い性となる」)として、先天的に種姓をもっているもの(本性住 prakṛtistha-gotra)との対比で言われている。それが『宝性論』では、同じ種姓=如来蔵が、生得のままの状態にある(本性住)のから、修学によって次第に成長・開発されて、その最終の状態に達したもの(samudānitam uttaram)というふうに使用されている。これはいわば本性清浄に対する離垢清浄のような関係において受けとられているといえる。(RGV, v.I. 149)

(5) [梵本] B. Nanjio (ed.): *The Laṅkāvatārasūtra*, Kyoto, 1923. (略称 LAS)[漢訳] (1)求那跋陀羅訳、『楞伽阿跋多羅宝経』(宋訳、『四巻楞伽』)大正蔵 No. 670. (2)菩提流支訳『入楞伽経』(魏訳、『十巻楞伽』)大正蔵 No. 671. (3)実叉難陀訳『大乗入楞伽経』(唐訳、『七巻楞伽』)。以下、漢訳は主に(1)を用いる。[解説] 高崎直道『楞伽経』(『仏典講座』17、大蔵出版、一九八〇年)。

(6) 大正蔵 No. 1509 (第三一巻) 天親菩薩造・真諦訳。(天親=世親)[解説] 武邑尚邦『仏性論研究』百華苑、一九七七年。著者問題については、服部正明「仏性論の一考察」『仏教史学』四—三・四(合)、一九五五年、pp. 160-174.

(7) 高崎直道「真諦訳摂大乗論世親釈における如来蔵説——宝性論との関連——」『結城教授頌寿記念・仏教思想史論集』一九六四年、pp. 241-264. 及び、同「真諦三蔵の訳経」『森三樹三郎博士頌寿記念・東洋学論集』一九七九年、pp. 1109-1125 参照。

(8) 以下の内容は、唯識思想における究極的実在観とでも名づくべきもので、本講座の『唯識思想』の巻において扱うべき問題でもある。同巻には、特にこの主題を扱う論文がないので、本稿はその補説の役割も果たしている。以下に取り上げる諸文献については、同巻の記述(とくに第二章)を参照されたい。ここではなるべく簡略に扱う。

なお、如来蔵説も瑜伽行派の唯識説も、ともに竜樹には知られていない点で、同じく大乗仏教第二期に属する。ただ、経典での歴史が長く、それらが唯識説の論典に引用されている点で、如来蔵説の形成の方が一日の長があると考えられる。

また、以下の叙述については、勝呂信静「唯識説における真理概念」『法華文化研究』第二号、一九七六年、pp. 29-62, 袴谷憲昭「〈清浄法界〉考」一九七六年、pp. 1-28. 同「唯識説における仏の世界——〈四種清浄法〉の構造」『駒沢大学仏教学部研究紀要』三四、一九七六年、(一五)—(四六) 頁、を主に参照した。

(9) 玄奘訳、大正一六、七〇八中—七一一中、E. Lamotte, *Saṃdhinirmocanasūtra, L'Explication des mystères*, Louvain & Paris, 1935, (略号 SNS) chap. X, pp. 149-166.

(10) 大正一六、七〇四中、SNS, p. 129 (chap. IX, 5, 11).

(11) 西尾京雄「仏教経典成立史上における華厳如来性起経について」『大谷大学研究年報』二、一九四三年、一五五—二一〇頁参照。

(12) 大正一六、六九三上。

(13) 『瑜伽師地論』巻三八、大正三〇、四九八下—五〇〇中、U. Wogihara (ed.), *Bodhisattvabhūmi*, 1936, Tokyo, pp. 88-94. (略称 BBh)

(14) 大正三〇、五六二中、BBh, p. 356. 23—p. 357. 4.

(15) 大正三〇、五六六下—五七五中、BBh, p. 375. 1—p. 409. 10.

(16) 大正三〇、七〇七上—中。

(17) 法界清浄については、大正三〇、七〇一下に、「修正智故、永除諸相、証得真如」と類似の説明がある。

(18) 大正三一、六〇二上—六〇八中 (巻三全巻)、Sylvain Lévi (ed.), *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, Paris, 1907. pp. 33-49 (chap. IX). (略称 MSA)

(19) 大正三一、六五九下—六六一下、MSA, pp. 184-194. (buddhaguṇavibhāga 仏功徳の分別、vv. 43-61.).

(20) G. Nagao (ed.), *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, (略称 MAV) Tokyo, 1964, p. 56. 真諦訳『中辺分別論』大正三一、四五九下、玄奘訳『弁中辺論』大正三一、四七三上。

(21) MAV, I. 22, p. 27.

(22) なお、MAV, V. 21 も法界が本来 (prakṛtyā) 虚空のごとく清浄であり、(清浄、非清浄という) 二は偶来の客たるものである、という。括弧内の清浄・非清浄はそれぞれ円成と遍計を言うにひとしい。次の頌では「人や法についての雑染も清浄もない」と言ってこれに応じている。

(23) MAV, III, 13. (p. 43)

(24) 『摂大乗論』は論本、釈論を合せ、漢蔵訳も含めて異訳が数多いので、便宜上、論本について、佐々木月樵『漢訳四本対照・摂大乗論、附西蔵訳摂大乗論』一九二七年、(一九五九年)を参照する(略称、佐々木本)。「果断分」(「学果寂滅勝相」第九)九五—九六頁。「彼果智分」(「智差別勝相分」第十)九七—一一二頁。

(25) 佐々木本、三七—三八頁。世親釈、玄奘訳、大正三一、三四二上。

(26) 佐々木本、四一—四二頁。

(27) 袴谷、前掲論文(〈四種清浄〉)三二頁。

(28) 同右、論文末尾(補遺、注5)参照。なお、これと関連して、「転依」に関するもっとも新しい問題提起的論稿として、袴谷憲昭「〈三種転依〉考」『仏教学』二、一九七六年、四六—七六頁、を挙げておく。

(29) 大正一六、七二〇中—七二三中。西尾京雄『仏地経論之研究』二巻、一九四〇年、名古屋破塵閣、(本経のチベット訳、同和訳、玄奘訳本文校訂を含む。)

(30) 袴谷、前掲論文(〈清浄法界〉考)参照。袴谷論文は、〈清浄法界〉の意味が玄奘訳『仏地経論』および『成唯識論』においてのみ、他の註釈や訳と異なり、自性清浄的なものに変っているとし、それと陳那・護法の有相唯識説とのむすびつきを考えている。この問題については、次節以後にも関説する。筆者のみるところでは、この傾向が『仏地経』自体にもあると思われる。

(31) 佐々木本、九九—一〇〇頁。(法身五種自在)

(32) MSA, XIII, v. 19 (dharmatā-citta, cittatathatā), XVIII, 44, comm. etc. 他に「自界」svadhātu (XI, 32, 33) の観念も注目される。(自界=自の種子=アーラヤ識と説明されている。)

(33) 勝呂、前掲論文は、この傾向(心を一切諸法の依止・根底であると見る唯心思想)を、一切は表象であるとする唯識思想と区別して「心本思想」とよぶ(五四頁)。そして、それが如来蔵思想とも同じ基盤に立つとみなしている。

(34) 袴谷、前掲論文(〈清浄法界〉考)一六頁参照。有相唯識は〈清浄法界〉の本質を〈本性清浄〉とみなすもので、〈無垢清浄〉とみなすものは、無相唯識派と対応させている。

(35) 袴谷、同上論文、一二頁。(服部正明「ディグナーガの般若経解釈」『大阪府立大学紀要』九、一九六一年、一一九—一三六頁、

に示唆をうけたという。）

(36) 後期中観派＝瑜伽行中観派は無相唯識派と中観派の合体したものと言えるが、その系統のシャーンタラクシタ、カマラシーラ、ラトナーカラシャーンティはいずれも「光り輝く心」を基本におく。梶山雄一『空の論理〈中観〉』（『仏教思想』3）角川書店、一九六九年、一六八—一九八頁、参照。

(37) LAS, p. 68.1. 大正一六、四八七下。

(38) LAS, p. 77.13—p. 79.12. 大正一六、四八九上—中。

(39) LAS, p. 220.1—p. 239.10 (chap. VI). 大正一六、五一〇上—五一三上。

(40) 高崎直道「如来蔵思想をめぐる論争」『仏教思想史』三、一九八〇年、一二一—一二五八頁、参照。

(41) LAS, p. 43.14—p. 49.5. 大正一六、四八四上—四八五上。

(42) LAS, p. 37.6—p. 39.8. 大正一六、四八三上—中。

(43) 高崎直道「『勝鬘経』と唯識思想」『聖徳太子論集』平楽寺書店、一九七一年、一八五—二〇五頁（『如来蔵思想の形成』一九七四年、三五〇—三六六頁に再掲）参照。

(44) LAS, p. 242.15—p. 243.3; v. VII, 4 (p. 243). 大正一六、五一三中、（宋訳は両所で「四住地無明住地」という。）

(45) 『楞伽経』の自性清浄心説については、高崎直道「唯心と如来蔵」『仏教学』九・一〇（合）、一九八〇年、五三—七八頁、参照。

(46) 高崎、前掲論文（真諦三蔵の訳経）参照。

(47) 高崎、前掲論文（真諦訳摂大乗論世親釈における如来蔵説）参照。

(48) 勝又俊教『仏教における心識説の研究』山喜房、一九六一年、六九一—七四五頁（第二章「真諦三蔵の識説」）参照。

(49) 大正三〇、一〇二〇中。阿摩羅識については、他に、岩田良三「真諦の阿摩羅識について」『鈴木学術財団研究年報』八、一九七一年、四六—五六頁、参照。

(50) 大正三一、八六三中。

(51) ちなみに、ツォンカパは円測の『解深密経疏』のチベット訳（東北 No. 4016）にもとづいて九識義に言及するが、そこで用いられる解性梨耶にたいする訳語は ño-bo-nid-kyi kun-gshi であるという。長尾雅人「西蔵に残れる唯識学」（『中観と唯識』

岩波書店、一九七八年）四一九頁参照。

(52)『摂大乗論釈秘義分別』は、アーラヤ識が一切法の所依であるのは、雑染法にとっては因縁、清浄法にとっては増上縁としてであるという。同時に別の説として、雑染と清浄の種子の依止で、清浄の種子＝如来蔵と見る説も挙げる。さらにはアーラヤ識が所知の依止である点を重くみて、「一切諸法の依」は依他起性、「一切の趣あり」は遍計所執性（雑染）「涅槃の証得もあり」は円成実性（清浄）の依止たる面をそれぞれ表わすともいう。（『影印北京版』Vol. 113, 368a²—370a²）

(53) 以上の説明はまだ考えが十分熟していない。今後さらに検討を加えるつもりでいる。

Ⅵ　チベットに伝わる如来蔵思想

小川　一乗

一　はじめに

チベット仏教において、如来蔵思想は、どのように伝承され、理解され、どれほど重視されていたのであろうか。このような研究課題の下で少しく検討を加えている現在にあって、ひとつの特徴的な事柄が明らかとなり、それが、チベット仏教における如来蔵思想を理解する上できわめて重要な点となっていると考えられる。以下は、それについての管見である。

その特徴的な事柄とは、如来蔵思想における空性理解のあり方である。すなわち、如来蔵思想において空性はどのように理解されるべきかについて、チベット仏教界ではきわめて厳密な検討がなされていること、そして、そのことが必然的にチベット仏教における如来蔵思想と中観思想とが思想的に密接な関係にあらねばならないことの一つの基本的な証明となっていること、である。

如来蔵思想の基本的な旗印は、「一切衆生悉有仏性（すべてのものは、ことごとく仏と成る因を有している）」であるが、その「悉有仏性」思想において、悉有といわれることから、仏性（如来蔵）とは、有的な真実在、勝義（無分別智なる仏の境界）が有的に表明されたもの、と考えられるのはごく自然である。あたかも、唯識思想において、転識得智された円成実性の境界が有的な真実在とされるように、同様に、仏性（如来蔵）も有的な真実在とされ、その真実在こそが空性にほかならない、とされるのである。ここでは、空性が認識論的にも存在論的にも有形化され、究極的な真実在と観念されることになる。このように、空性が有形的に表明された真実在が仏性であると考える思考のあり方は、

〝真実在なる仏性が有るから仏に成ることができる、すなわち、真実在なる仏性によって煩悩が打破される〟という理解となっていく。如来蔵思想のもうひとつの旗印である「本性清浄　客塵煩悩（本性は清浄であり、煩悩は本来的なものではない）」ということの内容も、このような理解のもとで了解されるということもありうるのである。

しかし、果たしてそのような了解に止まっていてよいのであろうか。この疑問が、チベット仏教にあっては、以下に管見するような必然的な問題提起によって生まれ、そのことが、チベット仏教における如来蔵思想を特徴づける重要な基本点となったといえるのである。

二　如来蔵と空性思想

チベット仏教と『宝性論』　チベット仏教における如来蔵思想は、仏教学習のための五部のテキストの随一としてツォンカパ（Tsoń kha pa 宗喀巴、一三五七―一四一九）によって指定され重要視されている『究竟一乗宝性論（*Ratna-gotra-Uttaratantra*）』（以下『宝性論』と略称する）を抜きにしては考えられない。したがって、『宝性論』にたいする研究は、チベット仏教において盛んであり、多くの註釈書や綱要書などが作られてきていることは周知のとおりである。

さて、如来蔵思想において空性はどのように了解されなければならないか、という問題について、チベット仏教独特の検討がなされていることに注意を引いたのは、『宝性論』にたいする数ある註釈書の中でとくに重要と思われるダルマリンチェン（Rgyal tshab Darma rin chen 一三六四―一四二三）の『宝性論註釈』を参見していたときに、そこにおいて見出された具体的な表現を含んだ註釈文である。そして、そのことが、実は、チベット仏教における如来蔵

思想を理解するについての重要な事項であることを教示してくれたのは、チベット仏教における如来蔵思想にたいするすぐれた研究業績を発表している D. S. Ruegg 教授である。いまは、教授の研究業績を参見しつつ、この問題についての検討を試みることにしたい。

誤まれる空性理解　まず、ダルマリンチェンの『宝性論註釈』において見出される具体的な表現を含んだ註釈文を示すことにしたい。その第一は、『宝性論』において、如来蔵思想における空性にたいする正しい了解が説明されている箇処があるが、それに先立って、空性にたいする二種類の邪解が説示されている『宝性論』本文（第一章、第一五四偈の直前の文）にたいするつぎのような註釈文である（サイドラインは『宝性論』本文）。

その中、空性にたいして心が動乱している者は、新たに大乗に発趣したばかりの菩薩たちであって、空性の原理における本性空性なる如来蔵を理解することを見失なっている者である。

すなわち、(1)菩提の最勝を求めて発心しているが、しかも、空性の意味（空性が世間において効用をもつこと）を理解せず、一部の声聞たちが主張するごとくに〔主張する〕大乗の者は、貪欲などの煩悩にして実有なる（真実なものとして存在する・諦有なる）存在こそが、後時に断絶し破滅したのが般涅槃（完全な寂滅）であると、実在する事物が先に存在していてそれがあらためて破滅することをもって、人我を道理によって空となす空性の意味を理解した解脱門であると承認する。

(2)あるいは、さらに、偉大な菩薩の瑜伽行を実修する唯心〔論〕者のある者は、徹底的に伺察した道理智によって証得され実修されるべき本質的なものを空性というべきであり、それより反対なものとされる色等（世間的な存在）より別他なるものにして、それら色等を寂滅する別の所取・能取の事体をもって空性の体となし、その自体

は何らかの存在であると、空性を実在でこそあると認知することをもって、空性と見なす。（資料I、151a^2～b^1）

ここに、空性を虚無的に理解することと、実有的に理解することとの二種類の邪解（極論）が説示されているのであるが、その中の第二の空性を実有的に理解する邪解の者として、〝瑜伽行を実修する唯心論者のある者〟と具体的に表現されているのが注意される。ここに名指しで示されている唯心論者とは、いうまでもなく、仏教にあっては唯識思想を主張する者であることはもとよりである。したがって、ダルマリンチェンは、空性にたいするこの第二の邪解は唯識思想における空性理解に相当すると見なしてそれを批判しているのである。説明するまでもないが、空性を非真実なる現実（世間世俗）より別他なる真実在と見なす空性理解が唯識思想のものであると、ダルマリンチェンは具体的に指摘しているのであるが、それは不当な指摘ではないであろう。ただ、唯識思想におけるそのような空性理解が邪解であるか否か、ということはまた別の問題であるが、『宝性論』の如来蔵思想の立場からは邪解とされていることがいまは重要である。すなわち、如来蔵思想における空性理解は、唯識思想におけるそれとは同一でないという指摘がここになされているのであり、つぎに関説するように、このような主張は、チベットにおける如来蔵思想が中観思想と密接な関係にあることにもとづいてなされているのである。

「他性空性」批判　ちなみに、このような唯識思想におけるような空性理解は、『般若経』に説かれている諸種の空性の中の「他性空性（parabhāva-śūnyatā）」に相当する。チャンドラキールティ（Candrakīrti 六〇〇—六五〇）は『入中論自釈』の中で、他性空性についてつぎのように説明している。

「実に、諸仏が出世するも出世せざるも、事実として、一切の事物の空性は最勝となれる他性（parabhāva）としてよく宣言されている」（第六章、第二二二偈）

「その空性のことを、一切法の究竟としての真実際（bhūta-koṭi）とも、常住不変にして如実なる真如（tathatā）ともいうのであって、その他性が空性であるというそのことが、他性の空性である」（第二三三偈a～b）

「他性」とは殊勝なる真実である。その殊勝なるものは常に存在するものである。もしくは、他性とは卓越せる智によって了解されるべき事体であり、それはその本性として空性である。または、かなたにあるのが他性であり、輪廻より超克しているがゆえに他性であるというのが、真実際である。不変なるものとしての境界・真如・空性を特徴としている空性が他性空性である。（拙著『空性思想の研究』三五二頁参見）

この説明から、唯識思想におけるような空性理解が「他性空性」に相当することは明らかである。ともあれ、ダルマリンチェンは、如来蔵思想における空性が他性空性であってはならないという『宝性論』の説明によって、加えて唯識思想を批判しているのである。このような他性空性的な空性理解にたいする批判的立場は、実は、『宝性論』の如来蔵思想においてうかがえるだけでなく、チャンドラキールティの中観思想の立場に由来するものであるといえるのである。チャンドラキールティの中観思想――プラーサンギカ（帰謬論証派）中観説――にあっては、唯識思想における他性空性的な空性理解は、ナーガールジュナ（竜樹）の一切法空（本性空）の立場と矛盾する最低のものであると、『入楞伽経』を教証として批判されているからである。たとえば、チャンドラキールティは『入中論自釈』の中で、つぎのように、

一方なる依他起において、他方なる所取・能取を特徴とする事物は存在しないという〔仕方の〕空性によって事物は存在しない、ともし説明するならば、それもまた道理ではない。何となれば、〝大慧よ、一方において他方はないという〔仕方の〕空性は、空性すべての中での最低である〟と、『入楞伽経』の中に説かれているが故である。（拙著『空性思想研究』一七三頁参見。同書一七四―一七六頁参照）

と説明しているが、ここにも上述のごとき他性空性にたいする批判が、唯識思想を前提としてなされていることが知られる。なお、他性空性にたいする批判が『入楞伽経』を教証として行なわれるという仕方は、のちに明らかになるように、チベット仏教における一つの定型となっているのである。

空性の正しい了解　つぎに、具体的な表現を含んだ註釈文として注意されるものは、空性にたいする二種の邪解の説示に続いて、如来蔵思想における空性の正しい了解はどのようであるべきか、という主題が説明されている部分にたいする註釈文の中に見出される。この部分にたいしてダルマリンチェンは「空性の原理において説かれる如来蔵」という科文を与えている。その内容の解読はすでに試みている――拙稿「如来蔵思想と空」(『仏教思想　空』、平楽寺書店)――が、要約すれば、それは宝性論の第一章、第一五四・一五五偈の二偈とそれにたいする解説と教証がなされている部分にたいする註釈である。これら二偈によって表明されている如来蔵思想にとっての空性は、「本性清浄　客塵煩悩」という如来蔵思想の旗印にたいする説明を通して究明されているものというべきである。非本来的な煩悩と、本性清浄（本来的に空性）なる如来蔵との関係である。

第一五四偈の内容を要約すれば、つぎのようである。非本来的な煩悩は本来的なものではないがゆえに除去されるべき何ものでもなく、本来的な如来蔵は本来的なものであるがゆえに新たに設定されるべき何ものでもない。しかも、煩悩は非本来的なものとして存在するのであり、如来蔵は本来的なものとして最初から存在しているのである。ここに、煩悩と如来蔵とにたいする増益（存在しないものを存在すると見なすこと）と損減（存在するものを存在しないと見なすこと）とがともに否定されているのである。

第一五五偈においては、『勝鬘経』に説かれている有名な〝如来蔵の空と不空〟の説明を示し、先の第一五四偈の

内容の教証としている。

この二偈によって説示されている如来蔵思想における空性理解について註釈を施しているダルマリンチェンは、第一五四偈にたいする詳細な註釈を結ぶにあたって、つぎのように言及している。

〔唯心論者が〕諦成（真実として成立しているもの）である煩悩は先に存在しているが新たに存在しないと証成するのに対して、〔われわれは〕諦空（真実として空であるもの）である煩悩は先に存在せず新たに設定されるものとしても存在しないと証成する。これは本体を直接に説くことに関してなされた解釈であるが、所相を有するもの（世間的な各々の事物）についてなされるときは、その人（にん）と蘊（うん）とについて、先に存在し新たに除去されるべき諦成は何ら存在しないことによって、勝義諦なる諦空が成立するとき、諦空は、虚誑（こおう）なる幻のごとく先に存在せず新たに設定されるべき何ものも存在しないことを証成するのであるから、本性として成立していることによって、空の効用（空義）においてすべての所作・能作が合理である世俗諦が成立されているのである。意味を要約すれば、諦執（真実であると執着すること）の対象とされるものは何ら存在しない諦空なる勝義諦と、所作・能作のすべての設定がみずからの見解において承認される〔世俗諦〕によって、充全なる二諦が一対とされることを説いている。（資料Ⅰ、152a²~⁵）

「諦空」と「諦成」　また、第一五五偈にたいする註釈を終えるにあたっても、つぎのように結んでいる。

これらによって、基本としての世俗と勝義の二諦と、〔仏〕道としての無我を現観する智慧と、果としての正等覚を得る可能性などが説かれているのであるが、しかし、瓶は瓶として空である等としての世俗は自空(rañ stoṅ)であり、勝義諦にして諦（真実）として成立している勝義は他空（bshan stoṅ）であると説くことを許すのは、本

典よりはずれたものとなっている増益と損減の極論におちいっているものであると知るべきである。（資料Ⅰ、152b4~6）

これらの註釈文において注意されるのはつぎのことである。すなわち、勝義諦を諦成とするか諦空とするかという問題であり、同時に、そこには、諦成（諦有）とは他空のことであるという批判的な指摘がなされていることである。註釈文において、勝義諦を諦空とする主張は「諦空である勝義諦」という表現によって示され、文意において明らかなように、それがダルマリンチェンみずからの主張であることが知られる。また、勝義諦を諦成とする主張は「諦（真実）として成立している勝義」という表現によって示され、同時に、それが勝義諦を他空として増益する（存在しないものを存在すると見なす）極端な見解（辺見）であるとダルマリンチェンによって批判されている。そして、ここに批判されている勝義諦＝諦成＝他空という主張が唯識思想に相当せしめられていることも、唯識思想における空性は他性空性であると先に批判的に指摘されている内容と照合して自明であろう。ともかく、勝義諦＝諦成＝他空という主張は、勝義諦という究極の絶対的な真実在を非真実在なる世間の世俗的な事物とは相異する別他なる空性として諦成していると見なす立場によってなされるのであるが、それは、勝義諦＝本性空性にたいする増益見であるというのがダルマリンチェンの批判である。

ちなみに、この批判は、ダルマリンチェンが中観思想の立場に立って唯識思想を批判しているものでもある。そのことは、ダルマリンチェンの師であるツォンカパが、チャンドラキールティの『入中論』にたいする註釈を行なっているその中にも同様の批判が見出されることから明らかである。とくに、ツォンカパは、同じく中観思想に立場を置きながら唯識思想の影響を受けて勝義諦を二分して諦成としての勝義諦を認めようとする清弁（Bhāvaviveka 五〇〇―五七〇）にはじまるスヴァータントリカ（自立論証派）中観説に対する批判を、そこにおいて詳細に展開している。

その内容の概略についてはすでに紹介している――拙著『空性思想の研究』三五―四五頁参見――ので、いまはその内容に立ち入らないが、要点は、清弁が勝義諦を二分し、諦空としての究極的な勝義諦を勝義的勝義諦として承認しながら、他方において、世間的な真実としての世間的勝義諦を諦成として認めようとしていることに対する批判である。

三　如来蔵の存在性の解釈

ミプハムの空性理解　さて、以上に管見した『宝性論』にたいするダルマリンチェンの註釈の中に見出される具体的な表現を含んだ註釈文において指摘されている事柄――すなわち、如来蔵思想における空性は他性空性であってはならない。他性空性は唯識思想における空性理解であり、それは勝義諦を諦成と見なす批判されるべき見解である――という指摘について、いま少し検討を加えることにする。

まず、このようなダルマリンチェンの指摘が、チベット仏教において、かれ独自のものでなく、如来蔵思想における空性理解において一般的で伝統的なものであることが知られる。その一例として、たとえば、かれとは宗派を異にするミプハム（Mi pham 一八四六―一九一二）の『宝性論』にたいする小註『弥勒尊師の教え』においても同様な主張がなされている。かれは、如来蔵思想における空性の正しい了解を説明する『宝性論』のその部分にたいする註釈において、つぎのように主張している。

「了解されるべき空性を明らかにする」

本性清浄なるかの〔仏〕性（如来蔵）において、すでに存在する煩悩の過失が除去されるということはいかにし

てもありえない。また、新たに設定されるべき〔如来蔵の〕徳性分も何らないのである。このように、増益と損減を離れる見解が正しいものであることにおいて、それに順応する境界である勝義の智慧（般若）によって正しく見るのである。入定の学修をよく行なったことにおいて、ものを如実に見るとき、二障（煩悩と所知障）より解脱するのである。

その場合、〔煩悩の過失の〕除去を設定しないのはどのような理由によるのか、についての方は、みずからの本性より別なるものとして区別され離れうることを特徴としている汚れ（煩悩）は、遇来的なものとして、〔仏〕性なるかの善逝の蔵（如来蔵）は空であり、しかも、最初からその本性には汚れは存在しないからである。みずからと本来的に区別されず離れないことを特徴としている無上なる〔十〕力等の〔如来蔵の〕徳性である〔仏〕法は空ではない。すなわち、最初から具わっていることによって、新たに設定される必要はないから、太陽と光のごとくである。

〔以上に〕解釈された目的を説くのに二がある。(1)問いと答えによって略説する。(2)その意味を広釈する。

(1)その略説の問い。堅固でなく自性なき雲と、領受しても自性なき夢と、顕われても自性なき幻の影のごとくであるという教訓が、広略の『般若経』等のそれぞれにおいて、〝一切の所知はいかなる場合にも空である〟と、説かれているから、この迷いの輪廻において、勝者（仏）たちは有情の相続において、仏の蔵（如来蔵）が最初から自然に存在する、とどうして説くのか。有（存在する）と無（空である）とは矛盾しているのではないか……と云わば、

それにたいする答えが説かれる。それら両者は矛盾しない。すでに見て知っている〝諸法に諦（真実）はない（chos rnams la bden pa med pa）〟と説かれている方は、本性空（no bo stoń pa）の点より説かれているのである。

ここに、善逝の蔵（如来蔵）は存在すると説かれているのも、本性が諦（真実）として存在する（no bo bden par yod）と説かれているのではない。明知が本性明浄の点より説いているのであるから、それら両者は矛盾しないばかりか、一方を称えることにおいて、他方が説明されることによって、一対をなすものである。……（資料Ⅱ 433—3～435—3）

如来蔵は諦有にあらず　このミプハムの註釈文において注意されることは、〝如来蔵が存在する〟といっても、〝諦（真実）として存在する〟ということではなく、本性空としての諦空という本来的な真実を指して如来蔵と呼称するのであって、中観（般若）思想における空性理解と矛盾するものでない、という説明である。ここに〝諦として存在する（諦有）〟といわれているそれは、ツォンカパによれば、諦成（諦として成立している）にほかならないから、ミプハムは、諦成＝諦有としての如来蔵を否定し、〝如来蔵が存在する〟ということは本性空ということにほかならず、したがって、諦空としての如来蔵を主張していることが知られる。ミプハムの主張をこのように理解して然るべきであることを、さらに、かれの他の著作『〝善逝蔵の空〟大集〝獅子吼〟』によって示すと、つぎのようである。

勝義を伺察する道理によって、一切法は空性であると証成されても、そのことによって〔如来〕蔵の徳性は否定されない。無上なる徳性が有っても、本性空（no bo ston pa）であるというそのことが保証されるからである。そのことによって、中輪（中観思想）のすべての教説をなす〝一切法は空である〟と説くのは、それはそのように〔如来蔵においても〕証成される。すなわち、如来蔵は空性の本性であるからである。（資料Ⅲ 585—4～6）

さらにまた、同じくつぎのようにも説明している。

つぎに、〔仏〕性（如来蔵）の本性を邪に分別する見解を排除する。(1)不空（mi ston pa）を諦成とする見解を排除

する。(2)空（ston pa）を断絶とする見解を排除する。(3)無常を有為として執着することを排除する。

(1)第一はつぎのごとくである。『聖入楞伽経』に、「大慧菩薩は世尊にたいして問われた。〝仏によって、経中に、如来蔵は汚れの穀にあって常住、堅固、不変であると説かれているそれは、外道者の我論とどうして等しくないのか。外道者たちもまた、属性がない（nirguṇa）等によって、我論をなしている〟と。問いへの答えとして、世尊はいわれた。〝それは同じではない。諸仏によって、三解脱門と涅槃と不生という言葉の意味において、如来蔵と説くのであるとなされているから、凡夫たちが無我を怖畏する点を断除せんがために、如来蔵の門が説かれたのは無分別処なる無顕現の行境を示している。ここに、大慧よ、未来と現在の菩薩摩訶薩たちによって、我（アートマン）に対する固執はなされない〟」と説かれている。また、「事物（もの）の想いを有することにおいて解脱はない」と説かれている。また、「みずからの本性が空でないのに、他なる法によって空となる（raṅ gi no bo ma ston na chos gshan gyis ston pa yod）というのも不充分な空である。七空の中で最低な《此が彼によっての空（gcig gcig gis ston pa）》である。それは除かれるべきである」など、きりがない。また、「大慧よ、如来は常住でもなく無常でもない。それは何故か、と云わば、すなわち、両方ともに過失となるからである」と。また、「魔の戯論によって把握される有と無とより越えるべきである」と。また、「最勝なる法である涅槃よりすぐれた法こそが有ることにおいて、それは幻や夢に等しい」などの多くの意味は、同じく道理によって伺察することにおいて、善逝の蔵（如来蔵）は本性空（no bo ston pa）であるという要点によって心の法性として適切である。すべての境界に遍満し、時間の果てまで常住であり、不可思議であり、〔如来蔵の〕徳性はいかなる場合にも片寄ることなく現われるが、みずからの本性が空であることを諦成（bden par grub pa）とすることにおいて、他なる法の法性が〔如来蔵であることは〕適切である等はいかなる場合にもありえないし、勝義を伺察する証権によ

って決定する証成は果としてもありえない。何となれば、一切法は諦無(真実として無＝諦空)であると伺察する概念において一つの諦成を証成することは、明における暗のごとくに存立しえないがゆえである。また、言説(世俗)を伺察する証権によっても、諦成は証成しない。かれの眼前に諦(真実)として証成されてあっても、それだけで、その法が不空であると、いかなる場合にも証成することはできないからである。二証権によって証成しえなくなっているのに証成しようとするのは、虚空の華を追うに〔等しいことに〕よって、それを証成することは無意味な徒労である……(資料Ⅲ 589－3～591－4)

まとめ これらミプハムの如来蔵理解は、〝如来蔵を有する(悉有仏性)〟という思想において、ともすると、如来蔵が真実在としての何らかの有的な存在、「不空とは諦成」として理解しがちなことにたいしての基本的な注意をうながすものである。もとより、〝如来蔵を有する(悉有仏性)〟という表現において明らかなように、如来蔵の存在性が全面的に否定されているわけではない。如来蔵の存在性は般若空観(中観)の本性空性という大乗仏教の基本の上で了解されなければならないということである。そして、そうであれば、如来蔵を真実在としての他なる空性と理解すること、すなわち、如来蔵を諦成＝不空としてのみ理解することは正当でない、という主張である。以上のミプハムの主張は、ダルマリンチェンの主張と比較するとき、たんに同一の立場に立った主張というよりも、むしろ、より徹底した如来蔵＝諦空の主張と見なすべきであろう。それは、かれがダルマリンチェンとは別な学派に所属しているのであり、その学派がより徹底した如来蔵＝諦空を主張しているということでもあろう。

しかも、ここでも、諦成とされる他空(他性空性)が、『入楞伽経』に説かれている「此が彼によっての空性(itare-tara-śūnyatā)」と同一視され、それが『入楞伽経』において空性理解の上で最低のもの、重要でないものとされてい

ることによって、『入楞伽経』がそれを批判する教証とされている。この『入楞伽経』に説かれている「此が彼によっての空性」が他性空性（他空）と見なされ、如来蔵思想における空性理解が、他空（他性空性）であってはならないとする上来の主張のための教証とされている。このことは、先にもすでに言及したように、チベット仏教におけるひとつの伝統的な定型であるといえよう。これについては、次下でもさらに関説されることになろう。

四　チベット仏教における如来蔵思想の位置

空性強調の思想的背景　以上、『宝性論』にたいするダルマリンチェンの註釈文における具体的な表現を手掛りとしてチベット仏教における如来蔵思想の特色の一端を、空性理解に焦点をしぼって管見したのであるが、このような事柄がチベット仏教界において問題となり、繰り返し論議されなければならなかった思想的な背景を、つぎに明らかにしておかなければならない。

この問題についての基本的な事柄は、『宝性論』において明示されているように、大乗仏教思想が般若空観（中観）にはじまり、その発展展開として如来蔵思想が位置づけられていることにある。すなわち、釈尊の初転法輪から大乗仏教の基本思想である第二転法輪（中輪）としての般若空観（中観思想）へ、第二転法輪から第三転法輪（後輪）としての如来蔵思想へ、という三転法輪の展開における第二転法輪と第三転法輪との関係である。唯識思想では、『解深密経』を教証として、空宗としての第二転法輪を未了義（不充分な教え）と見なして批判的に超克して展開した第三転法輪として、みずからを位置づけていることは周知のとおりである。これにたいして、如来蔵思想では、同様にみずか

らを第三転法輪としながらも、唯識思想のように第二転法輪を未了義として批判的に超克しようとしたものではなく、あくまでも、第二転法輪を了義（完璧な教え）とし、それのための方便というみずからの立場に立っているものである。このことは、『宝性論』に説かれている如来蔵思想における三転法輪の説明の上ですでに明らかである。（拙著『インド大乗仏教における如来蔵・仏性の研究』一八頁以下参見。）

このように、みずからを第三転法輪としながらも、唯識思想とは立場を少しく異にして、第二転法輪（空観）を了義と定めている『宝性論』の如来蔵思想が基本となっているチベット仏教にあっては、それゆえにこそ、第二転法輪と第三転法輪との基本的思想の同一性が問題とされなければならなかったということである。そして、両思想の思想的同一性の問題とは、まさしく基本的には空性理解の上で究明されなければならなかったということである。

したがって、チベット仏教において如来蔵思想を論説している著作においては、ほとんど例外なく、この問題がつぎのような問いにおいて提示されている。それはすでに先に示したミプハムの文章においても提示されていることでもあるが、上述の本章の内容から理解しやすいと思われる端的な一例をさらに示すと、たとえば、

『如来蔵経』の中に、〝一切有情の相続の中に、仏蔵（如来蔵）が有る〟と説かれているのは不合理である。何となれば、『般若経』の中に、〝一切法は諦空にして夢のごとく幻のごとき等である〟と説かれているからである。（資料Ⅳ 935²⁻³）

というように問題提起がなされ、この問題を解明することが、チベット仏教における如来蔵思想の基本的な課題であったのである。ここに、『宝性論』にたいするダルマリンチェンの註釈文において、具体的な表現をもって唯識思想が批判され、如来蔵の存在性を他空（他性空性）的な諦成と見なすべきではなく、本性空という基本の上から諦空となすべきであると主張されなければならなかった思想史的な背景は明らかであろう。

五　ブトンと如来蔵思想

空性理解の異見　ところで、チベット仏教界にあって、如来蔵思想における空性をどのように了解べきであるか、という問題提起に対する解釈は必ずしも一致していなかったようである。ジョナンパ派（Jo nan pa）のドルブパ（Dol bu pa 一二九二―一三六一）は、その著作（*Rin chos nes don rgya mtsho*）の中において、サキャパンディタ（Sa skya paṇḍita 一一八二―一二五一）の主張を継承して、如来蔵を他空的なものと見なし、唯識思想におけると同様な空性理解を示しているとされている。すなわち、如来蔵の存在性を有的な真実在と見なし、諦成のものと同様に理解するような方向性がそこに示されているということである。これにたいして、同時代のブトン（Bu ston 一二九〇―一三六四）は、『宝性論』を基本とした如来蔵思想についての著作をなし、それに批判的な立場に立っているのである。そのブトンの著作にたいする解読研究は、すでに D.S. Ruegg 教授によって明らかにされているが、ともあれ、チベット仏教において、如来蔵における空性をいかに了解すべきか、ということについて、その当初から理解の上で相違があったようであるが、ブトン以後は、『宝性論』を基本とした如来蔵＝本性空＝諦空という理解、すなわち、第二転法輪（空観）と第三転法輪（如来蔵）とをともに了義としてそれら両者の基本である空性理解は同一でなければならないとする考えが大勢を占めているようである。

ブトンの空性理解　ちなみに、ブトンは、みずからの『如来蔵を解明する飾り』と題する著作において、如来蔵思

想における空性を他空（論成）的に理解すべきでなく、勝義としての本性空性にもとづいた如来蔵理解をしなければならないことを多くの教証を挙げて主張している。それはつぎのごとくである。

もし、〝実に、如来蔵は、常住であり、堅固であり、常恒であるがゆえに、空ではないが、遇来的な煩悩としては空であるから空である、と〔『勝鬘経』に〕いわれ、「他なる法は存在しないという空」であるが、本性としては空ではない。すなわち、『涅槃経』の中に、「涅槃の本性は、彼において此は存在しないという空（gcig la gcig med pahi ston pa）と相応する」と説かれている。同じく、『アングリマーリーヤ経』の中に、「いかにして、解脱の特相は空であるといわれ、無差別の想となさないのか。文殊師利よ、村に建てられた空屋は人がいないから空である。瓶は水が入っていないから空である。川は水が流れていないことによって空である。住むべき家が存在しないことにおいて空の空（空性空性・絶対的な空）とされるのか、あるいは、家のすべてが空であるのか。すべてが空（一切空）ではないが、人がいないから空といわれる。瓶のすべてが空であるのか。すべてが空であるのか。すべてが空ではないが、水が入っていないから空といわれる。川のすべてが空であるのか。すべてが空ではないが、水が流れていないから空といわれる。同様に、解脱のすべてが空ではないが、すべての過失を離れているが故に、解脱は空であるといわれる。仏・世尊は空ではないが、過失のすべてを離れ、煩悩をなす人や天として存在しないがゆえに、空といわれる」と説かれている〟、と云わば、

それはまた、密意趣を有するもの（本意が表明されていない教え）であると、その同じ経中に、「菩薩が獅子吼し、獅子の勇猛をもって奮迅するとき、菩薩の声を聞いて、声聞と独覚のすべては隠された教えを信解する。また、ともあれ、狐の声を聞いても、声聞のすべてが答えるすべを知らないときに、もし獅子の声を聞いたならば、声聞たちはどうなるであろうか、ということで、隠された教えなのである」と説かれているから未了義（不充分な

教え）であると説かれている。

もろもろの外道は、我（アートマン）の上に、「他なる法として空である（chos gshan gyis stoṅ pa）」という空に固執するから、それらは未了義であると説かれている。『涅槃経』の中に、「六師〔外道〕は問う。〝ゴータマよ、もし我が存在しないならば、誰が善と不善をなすのか〟と。世尊は答えられた。〝もし我といわれるそれによってなされるならば、〔我と同じくそれら善と不善も〕常住となるべきである。それが常住であるとき、どうしてあるときは善がなされ、あるときは不善がなされるのか。もし善と不善をなす時限があるというならば、どうして我は遍在であるといえるのか。もし我が作為する者であるならば、何故に不善法を作為するのか。このように我がそれをなすのであると知るとき、何故に、有情に我はないというように疑惑が生じるのか。それゆえに、外道者の法において、決定して我はない。およそ、我といわれるものは、実に如来である。それは何故か、と云わば、究竟的な身として疑惑の汚れなく不作不受であるがゆえに常住といわれ、不生不滅のゆえに楽といわれ、煩悩の汚れなきゆえに極浄といわれ、十相なきゆえに空といわれる。それゆえに、如来は常と楽と我と浄と空と無相である〟と。外道者は問う。〝もし如来は常と楽と我と浄と無相であるがゆえに空であるならば、結構である。ゴータマによって説かれた法（教え）もまた空ではない、と知られる。それゆえに、われわれは頭上に戴いて陀羅尼（総持）として保持する〟と申し述べたので、かくして、そのとき、無量なる外道者のすべてが仏の教えを信じる心を起こした」といわれているから、外道を化導せんがための目的のために、隠された教えが密意趣において意趣されている。根本的な意趣は、空と不空の戯論を離れた真如に対して、戯論としての他なる法が空であることを意趣して説かれているのである。

『涅槃経』の中に、「解脱は空にあらざる空（不空の空 mi stoṅ paḥi stoṅ pa）である。たとえば、水と油と乳と酒

と蜜の小瓶のように、水と油と乳と酒と蜜が入っていなくとも、しかも、現に水等の小瓶として設定されている。すなわち、その小瓶の中は空であるか空でないかと設定しようとするのではない。その場合、空というからには、色と香と味と触を設定することはふさわしくないし、空でないといっても、水等は何も入っていないのである。解脱もまたそれに等しい。色であるか無色であるか、空であるか不空であるかと設定することはしない。もし空であるというからには、常と楽と我と浄というのはふさわしくないし、空でないといっても、常と楽と我と浄なる何ものが受け取られるというのか。そのような意味によって、空とも不空とも設定されるのではない。すなわち、二十五有と雑染と一切苦と一切相と有為の一切行はないがゆえに、小瓶の中に乳がないに等しく、空といわれる。空でない（不空）といわれるものは、正しいあり方としての常と楽と我と浄といわれる不動不変のものである。たとえば、色と香と味と触なる小瓶が存在することによって空でないといわれる。それゆえに、解脱は小瓶に等しい。しかし、かの小瓶は縁（条件）と和合するとき壊れるが、解脱はそうではない」と説かれている。それゆえに、小瓶のたとえによって、空と不空の両方でない「勝義の空（don dam pahi stoń pa）」が説かれているのである。しかし、乳のたとえによって、戯論としての他なる法として空であるのではないと明確に説かれているのであるから、寂静なる般若（智慧）を信解し伺察すべきである。自体が空であるのではないとき、他なる法が空であることはない。『勝鬘経』の中に、「世尊よ、如来蔵を知るのは諸如来の空性を知ることである。如来蔵は、声聞と独覚のすべてによって、いまだかつて見られず了解されなかった」と、空性について説かれている。空性については、『涅槃経』の中に十一空性が説かれている中で、「勝義の空である。仏の本性は勝義の空である。勝義の空は中道である。中道は仏である。仏は涅槃といわれる」と説かれている。勝義の空はすべての極端を離れている。『涅槃経』に、「善男子よ、一切法に自相（自らの個別の特徴）はない。他相はない。自他の相はない。

無因の相はない。作者の相はない。去相はない。作用の相はない。受相はない。法相（正しいという特徴）はない。非法の相はない。男女の相はない。生者の相はない。微塵の相はない。時間空間の相はない。自作の相はない。他作の相はない。自他作の相はない。存在の相はない。非存在の相はない。所生の相はない。能生の相はない。因相はない。因より因となる相はない。果相はない。果より果となる相はない。昼夜の相はない。明暗の相はない。所見の相はない。能見の相はない。所聞の相はない。能聞の相はない。所受所知の相はない。能受能知の相はない。所菩提の相はない。能菩提の相はない。業相はない。業主の相はない。煩悩相はない。煩悩主の相はない。善男子よ、相がそこにおいて止滅するそれが真正の相といわれる。善男子よ、一切法は非真実（非諦）であり、そこにおいて止滅するそれが真正といわれる、真正の想いといわれる、法界といわれる、究極の智恵といわれる、勝義といわれる、勝義の空性といわれる」と説かれている。それ故に、法界は最初から本性として浄明にして戯論のすべての極端を離れた勝義の空性である。そのごとくでないとき、「彼において此が存在しないという空（gcig la gcig med pahi ston pa）」は、七空性の中で最低のものである。『入楞伽経』の中に、「すなわち、相（特徴）の空性と、存在の自性の空性と、実現されるものの空性と、実現されないものの空性と、一切法不可説の空性と、勝義としての聖者の智恵の空性と、彼によって此が空となる空性との七である。大慧よ、その中、相の空性とは何かと云わば、すなわち、一切の存在は自（独自性）と共（普遍性）の相として空である。大慧よ、相互に集まって関係し合っているものであり、〔伺察され〕区分されるもので〔ない〕がゆえに、自と共の相として生起しない。大慧よ、自と他と両者として存在しないがゆえに、相は存在しないから、それゆえに、一切の存在は相の空であるといわれる。大慧よ、存在の自性の空性は何かと云わば、すなわち、大慧よ、自身と自性として存在は生じないが故に、一切法は存在の自性として空性である。それ故に、存在の自性は空性である。大慧よ、

実現されるものの空性とは何かと云わば、すなわち、我と我所を離れた諸蘊は因と道理と作用と業と結合より生じ起こる。それゆえに、実現されるものの空性といわれる。大慧よ、実現されないものの空性とは何かと云わば、すなわち、諸蘊において涅槃はかつて実現されなかった。それゆえに、実現されないものの空性といわれる。大慧よ、〔一切法〕不可説の空性とは何かと云わば、すなわち、虚妄に分別された自性なるものは不可説であるがゆえに、一切法不可説の空性といわれる。大慧よ、勝義としての聖者の智恵なる大空〔性〕とは何かと云わば、すなわち、自内証による聖者の智慧が証得するものは一切の悪見と過誤の習気〔を離れている〕として空である。それゆえに、勝義としての聖者の智恵は大空性といわれる。

大慧よ、「彼によって此が〔空である〕空性（itaretara-śūnyatā, gcig gis gcig stoṅ pa ñid）」とは何かと云わば、すなわち、あるものにおいてあるものは存在しないそれが、そのようなものとして空といわれる。すなわち、大慧よ、シュリガーラの母の家に、象や牛や羊などはいないが、しかも、比丘や比丘尼などは空であるのではないと、わたしは説いた。それはそれら〔象等〕が空であるといわれる。また、大慧よ、家は家という存在として存在しないのではない。比丘たちもまた比丘という存在として存在しないのではない。象や牛や羊などのそれらの存在は、他処に存在しないのでもない。大慧よ、このように、一切法の自と共の相は、彼において此は存在しないのである。それゆえに、彼によって此は〔空である〕空性といわれる。大慧よ、これが七種の空である。しかも、大慧よ、彼によって此が〔空である〕かの空性は、すべての最低である。それは汝によって完全に排除されるべきである」と説かれている。それゆえに、「彼において此が存在しない空性（gcig la gcig med pahi stoṅ pa）」は単純な空性であるから、それを学習しても仏道とならないから排除されるべきである、といわれているのである。一切法は本性として空であると学習することがないとき、仏道よりはずれるのである。

『涅槃経』の中に、「善男子よ、一切法は本性として空である。それは何故かと云わば、一切法は知得されない本性のものであるが故である」と。また、「菩薩摩訶薩は、五事を具するがゆえに、一切法の本性は最初から空寂であると見る。善男子よ、もし比丘、あるいはバラモンにして、一切法の本性は空であるのではないと見るとき、かれは、比丘でなくバラモンでない、般若波羅蜜多を得ないし完全な涅槃はない、仏と菩薩たちを現見しない、魔の眷族である、と知るべきである。善男子よ、一切は本性として空である。菩薩は、空を学習することによって、一切法は空であると見る」と説かれている。さらに、教証は明確な多くを説いているが、雑多となることを恐れて書かないことにする。(資料V 51—5〜58—4)

ここに、ブトンは、『入楞伽経』を教証として、「彼によって此が空である空性(彼において此が存在しない空性)」を批判しているが、この空性が「他空」に相当することは明らかである。この中に、「他空(gshan stoṅ)」という言葉が直接的に出ていないが、D.S. Ruegg 教授は、そのフランス語訳(参考文献2)において、ここに紹介した部分にたいして「他空とその反証」というタイトルを与えていることからも、ここに批判されている空性は「他空」であると見なしてしかるべきであることがうかがえる。

六 むすび

ともあれ、如来蔵思想において空性はいかに了解されるべきか、という問題提起は、チベット仏教においてきわめて重要な意味をもっていたというべきであろう。そして、チベット仏教では、『宝性論』における三転法輪説と空性

理解を基本としつつ、如来蔵（仏性）を有的に実在視することに批判的であったといえる。如来蔵思想が「悉有仏性」という標語で示されることから、如来蔵が何らかの有的な真実在――不空とは諦成――とされる思考傾向におちいりやすいが、チベット仏教ではその傾向に批判的であり、より積極的に中観思想（般若空観）を基本として如来蔵思想を了解すべきことを主張しているのである。以上のようなチベット仏教における如来蔵思想の空性に対する理解は、ともあれ、ブトンに負うところ大であるが、それは同時に『宝性論』を基本としてチベット仏教における如来蔵思想はありえているということでもある。以上に管見したことを閉じるに当って、ブトンがみずからのこの著作にたいして、多くの教証を列挙して註釈的な補塡を行なっているもう一つの著作『〝如来蔵を解明する飾り〟』の賢明な飾りの美しさ』の一文をつぎに示して結びとしたい。

そのうち、空性より動乱しているというのは、〔大〕乗に新たに発趣したばかりの菩薩にして空性の原理において如来蔵〔を理解すること〕より不充分な者たちにたいしていわれる、という。かの経によって、〔如来蔵は〕空性を学習する〔仏〕道ではないと説かれているのか、と云わば、そうではない。『宝性論釈』においてアサンガ（無着）は、空性より心が動乱していることの意味を述べている。その中で、およそ人あって、かの空性の原理より心が他なるものとなって動乱し散乱するのである。入定せず〔心〕一境性とならないがゆえに、かれらは空性より心が動乱しているといわれる。そこにおいて、勝義なる空性にたいする智慧なくして、無分別の清浄界を了解し現成することはできないのである。それを意趣して説かれたのが「如来蔵を知ることは如来たちの空性を知ることである」ということである、と説かれている。（資料Ⅵ 208―2～5）

資料Ⅰ rGyal tshab Darma rin chen: *Theg pa chen po rgyud bla mahi ṭikā*

資料Ⅱ Mi pham: *Theg pa chen po rgyud bla maḥi bstan bcos kyi mchan ḥgrel mi pham shal luṅ ldeb* (*Kun mkhyen Mi pham phyogs las rnam rgyal gyi gsuṅ ḥbum bshugs so —pa—*)

資料Ⅲ Do.: *bDe gśegs sñiṅ poḥi stoṅ thun chen mo seṅ geḥi ṅa ro ldeb*

資料Ⅳ Se ra rje btsun chos kyi rgyal mtshan: *bsTan bcos mṅon par rtogs paḥi rgyan ḥgrel pa daṅ bcas paḥi rnam bśad rnam pa gñis kyi dkaḥ baḥi gnad gsal bar byed pa leg bśad skal bzaṅ klu dbaṅ gi rol mtsho shes bya ba las rigs kyi spyi don bshugs so*

資料Ⅴ Bu ston Rin chen grub: *De bshin gśegs paḥi sñiṅ po gsal shiṅ mdzes par byed paḥi rgyan* (*The Collected Works of Bu-ston*, part 20)

資料Ⅵ Do.: *De bshin gśegs paḥi sñiṅ poḥi mdzes rgyan gyi rgyan mkhas paḥi yid ḥphrog ces bya ba* (*ibid.*, part 28)

参考文献

1 D.S. Ruegg: *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra* (Paris, 1969)

2 D.S. Ruegg: *La Traité du Tathāgatagarbha du Bu ston rin chen grub* (Paris, 1973)

3 小川一乗『空性思想の研究——入中論の解読——』文栄堂書店，一九七六年

4 小川一乗「如来蔵と空」『仏教思想　空』下，平楽寺書店，一九八二年

Ⅶ 如来蔵思想と密教
——インド・チベットの場合

高田　仁覺

一　仏陀観について

インド・チベットの真言密教では、大乗仏教を波羅蜜乗（中観・唯識）と真言乗（密教）との二つに分けるが、その場合、『究竟一乗宝性論』などに説かれる如来蔵の教学は、波羅蜜乗に属する、と考えられている。(1)

その如来蔵の教学と真言密教との関係を明らかにするため、まず仏陀観から考察してみよう。

チベットのツォンカパ（紀元後一三五七―一四一九）の弟子ケートブゼーによると、(2)波羅蜜乗では、仏陀は、かつて資糧道と加行道の修行に第一無数劫かかり、菩薩の初地より第七地までの修行に第二無数劫かかり、第八地より第十地までの修行に第三無数劫かかった。そして、菩薩の第十地の中で、この世において必ず成仏するといわれる最後有のときに、色究竟天の密厳国土で十方の一切諸仏から大光明の灌頂を授かった。そのとき、金剛喩三昧が心に生じた第二刹那に、法身と受用身の二つの仏身を得て成仏した。

その受用身の一つの変化である変化身の釈迦牟尼仏が、浄飯王の太子として生まれ、成道するなどの十二遍歴の相を示した。そして、同様な変化の相は、百千万の世界において有情の生死輪廻のある限り示される。（取意）

と解釈する。

釈迦以前に法身と受用身を認めるこのような解釈は、如来蔵の教学を説いた『究竟一乗宝性論』の中に、(3)

世間解〔者〕は、（中略）法身より動かず、しかも種々に変化の形をもって〔十二遍歴〕の相に生まれる。

といわれた見解に基づいていて、波羅蜜乗の基本的な仏陀観である。しかも、この仏陀観はまた、真言密教の中では、

所作タントラと行タントラ、すなわち『蘇悉地経』や『大日経』のそれと異ならない、と見られている。

また、真言密教の中、瑜伽タントラ、すなわち『金剛頂経』などの見解も、アーナンダ＝ガルバ（慶喜蔵）によると、(4)

仏陀は過去に、一切義成就菩薩として波羅蜜乗によって三大無数劫かかって〔福智の二〕資糧を積んだ末に、第十地の菩薩の最後有となったとき、色究竟天において遍空三昧に入った。そのとき、十方の一切諸仏は集まって、弾指の声をもって、〔一切義成就菩薩をその三昧から〕起こし「なんじは、この三昧のみによって成仏することはできない」と告げて言われたので、「それでは、どのようになすべきでしょうか」と懇請した。そこで、十方の一切諸仏は王冠の灌頂を授けて、その後に五相成身観を順次に修習させた。〔一切義成就菩薩は〕それを円満した末に、〔金剛喩三昧が心に生じた第二刹那に〕受用身の摩訶毘盧遮那（大日如来）として成仏した。

成仏した後に、四種の神変を現わし、須弥山の頂上に降って瑜伽タントラ（『金剛頂経』）を説いた。

ついで、トソツ天より人間界における浄飯王の太子として生まれ、涅槃に入るまでの十二遍歴の相を示した。

と解釈している。この仏陀観は、ただ真言密教における王冠の灌頂、五相成身観および大日如来としての成仏について、新たな意義づけがなされているのと、釈迦以前に、『金剛頂経』が説かれたことの位置づけが加えられているだけで、基本的には如来蔵の教学における仏陀観と異ならない。

さらに、真言密教の中、無上瑜伽タントラの『秘密集会』の見解も、瑜伽タントラと同じ解釈の上に、第三と第四灌頂の位置づけが加えられたのと、成仏したときの仏身を受用身の大持金剛とするほかは、基本的には如来蔵の教学における仏陀観と異ならない。

要するに、如来蔵の教学と真言密教との関係を仏陀観についてみるかぎり、両者はまったく同じ考え方を基本とし、

後者は、ただその上に密教的な意義をつけ加えたにすぎない、といってよい。(5)

二　教義について

つぎに、教義について両者の関係を考察すると、如来蔵の教学では、客塵煩悩におおわれた真如・法性が一切有情であるから、その法性を見出すか、客塵煩悩を離れることによって一切有情は如来となる可能性がある、と教えるのにたいし、真言密教では、如来と一切有情とはまったく平等であるから、超世間的に説かれた如来の意と平等となることによって一切有情は、自己の意（六識）の活動による迷いから救済され如来となる、と教えるのである。すなわち一切有情の意に観想した五股金剛杵（如来の意）が光明を放って、有情の意の煩悩・不浄を浄めた、と印象づける教えであって、これを三昧耶（samaya 平等）の律儀とも、三密観ともいう。

このように如来蔵の教学は、有情はすべて如来となるべき可能性をもつとするが、真言密教は、如来と有情はまったく平等であるという考え方に基づく教えである。

また、如来蔵の教学では、有情自心の法性は空性であり、自性としては清浄と見るから、如来蔵は空性が客塵煩悩におおわれた状態をさし、その空性を見出すことによって如来となると教えるが、真言密教では、客塵煩悩を離れた空性を有情自心の法性とし、さらに、その空性の智慧のみでなく、空性の智慧と、有情みずからが三十二相・八十種好で飾られた毘盧遮那などの色身の仏となったと観想することとを、あわせた無二の智によって有情を成仏させる教えである。そこで、真言密教では、如来蔵の教学にはなかった、仏・菩薩などの諸尊の形像、その意を示す印(mudrā)

および悟りの内容を表わした真言・種子字などが、禅定の中に加えられ、用いられるようになったのである。

また、如来蔵の教学は、一切有情が如来となる可能性をもって、菩薩地を一歩一歩悟りの果へ向かって行くための因の教えであるのにたいし、真言密教は、如来の悟りの世界をそのまま有情が修習するための果の教えである。すなわち(1)無量宮という仏の住処、(2)本尊の形像という仏身、(3)供養という仏の富貴および(4)仏の身口意の業を、有情である真言行者が修習し、如来に変身する教えである。

したがって、真言密教において「一切有情は如来蔵である」とか、「本性清浄なることなおし蓮華の汚泥に染ぜられざるがごとし」と説かれる場合でも、それはつねに如来の側から言われているので、有情の側から言われる如来蔵の教学と異なっている。

また、如来蔵の教学は、凡夫の境界ではないが、ただそれを信ずることによってのみ救われるとして、とくに信の重要性を強調するのにたいし、真言密教は、仏の功徳のそなわらない者、換言すると、法器でない者の境界ではないから、ただ法器としてふさわしくなった者、つまり入壇・灌頂を授かった者のみに示されるとして、入壇・灌頂が真言密教の教えに入るための必修条件となっている。したがって、この条件を満たさない者には、真言密教の教えを明らかにしないし、秘密にしてある。

また、如来蔵の教学では、仏教以外の外教徒に対しては、大乗・如来蔵の教学を信じない者、すなわち一闡提(icchantika)として、その人たちだけは仏性(如来蔵)がないというように、破邪の姿勢のみがあって、導く摂受が見られないが、真言密教では、その教学そのものがもともと、外教の天・阿修羅・人・竜・薬叉やそれらを信仰する持明者を、仏の力によって教化し、仏道に導き入れるために、守るべき戒律や正しい空性の智慧を説いたものであるから、『理趣経』において「一切有情は如来蔵である」というときの一切有情は、むしろ仏教徒でない外教の天などを

信仰している持明者を指し、それらの一切有情がまったく如来と平等であるとして、外教徒を摂受する教えである。

要するに、教義については、如来蔵の教学と真言密教は極めて接近しているが、微妙な点で異なっているといってよい。

三　修道について

つぎに、修道の面から両者の関係を考察すると、真言密教の修道は、(1)波羅蜜乗すなわち如来蔵の教学と共通の道と、(2)真言密教特有の道との二つがあって、真言行者は必ず前者の如来蔵の教学と共通の道をまず修し[6]、「そののちに、真言密教特有の道を学ぶべきである」と言われている。

ここで(1)如来蔵の教学と共通の道というのは、「願と住との菩提心[7]をおこしたのちに、六波羅蜜と相応した行をなすべき」ことであり、(2)真言密教特有の道とは、入壇・灌頂を初めとする道をさすが[8]、如来蔵の教学の道には、諸法の真実性として自性清浄心（菩提心）や浄土などを修習することによって、法身と一致する相を修習する道はあるけれども、三十二相・八十種好によって飾られた色身の毘盧遮那如来や阿弥陀如来と等しい相を修習する道はないから、つぎに真言密教特有の道を修するのである。すなわち[9]、「諸法はみずから自性として成立することはなく、無自性であるという見と、自己自身が「毘盧遮那如来などの」本尊である、と修習して起こす本尊瑜伽との二つを結合して、法身と色身の二身を成就するのが、一切の真言行者の進む共通の道である」といわれる。

たとえば、瑜伽タントラ（金剛界法）の五相成身観第二（修菩提心）において[10]、真言行者は「オン私は菩提心をおこ

す」という真言を誦じ、ついで、自心の法性は空性であり、偶来の垢（客塵煩悩）を離れたものであると明白に通達し、それは自己の心（ムネ）においてきわめて円満になった月輪（浄月輪）の相である、とその月輪を修習し、五相成身観第五（仏身円満）においては「オン一切如来があるごとくそのごとく私もある」という真言を誦じて、自己の心（ムネ）の金剛杵ならびに月輪が変じて三十二相・八十種好の摩訶毘盧遮那如来の身となる、と修習するごとくである。

また、道の修習によって得る仏果を、如来蔵の教学では第十一普光地とし、真言密教では持金剛地というが、両者は別の仏果ではなく同じ仏地である。その仏地を、如来蔵の教学では「三大無数劫かかって成就する」のにたいし、真言密教の道によると[11]「一生のうちに成就する」点で、真言密教は勝（スグ）れている、といわれる。ただし、文字どおり、一生のうちに成就（即身成仏）できるのは、真言密教の中でも無上瑜伽タントラの道によってのみ可能とするのが、インド・チベットの真言密教の解釈である。この点で、そのような限定なく可能であると解釈する、日本の真言宗の立場と異なる。

なお、真言密教では第十二地から第十四地までの仏地を説くことがあるが、如来蔵の教学の道のみによって修習するときは、第十一普光地までは達することができても、それ以上の仏地にまで行くことはできないとみるのが、インドの多くの学者の見解である。[12]

四　『理趣経』に説かれた如来蔵について

つぎに、真言密教の瑜伽タントラに属するとみられる『理趣経』の「有情加持の法門」（「外金剛部会品」）には、[13]

一切有情は如来蔵なり。普賢菩薩摩訶薩を一切の自性とするからである。

一切有情如来蔵(ナリ)、以(テノ)二普賢菩薩一(ヲ)切我一(トスルヲ)故。

sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ samantabhadramahābodhisattva-sarvātmatayā|

と、如来蔵を明らかに説いている。しかし、この『理趣経』に説かれた如来蔵の教えは、これまでの考察にもうかがえるように、『宝性論』などに説かれた如来蔵の教学とは異なる点が多い。

(1)まず、「一切有情は如来蔵なり」という一切有情について、アーナンダ＝ガルバ[14]は、「世間（仏教以外）の諸天をよく信仰する諸の有情を饒益(ニヨウヤキ)するために」、あるいはまた[15]、「世間の諸天を信仰する人びとを、その同じ世間の天によって仏の教えに入らしめるために」説かれたものとし、さらに「一切有情とは欲、色、無色の有（三界）を自性とするものである」と説明している。

また、プラシャーンタ＝ミトラも[16]、「世間の尊をよく信仰する人びとを、この真言密教の教えに入らしめるために」説かれたものと註釈し、のちには、その一切有情のことを[17]「大自在天などの有情」といいかえているように、一切有情とは、大乗仏教を信仰する仏教徒ではなく、むしろ仏教を信じない外教徒および外教の天を意味している。

如来蔵の教学では、いわゆる一闡提として如来蔵（仏性）から除外せられた有情が、いま真言密教では、明らかに如来蔵（仏性）ある有情として取り上げられている。それは、真言密教全体が、もともと外教の天およびその天を信仰する外教徒を仏教に導くために説かれたからである。

(2)つぎに、如来蔵の意味について、プラシャーンタ＝ミトラは[18]、「如来とは法界清浄を体とする毘盧遮那如来である。その毘盧遮那如来の胎蔵を、このように如来蔵という」と註釈し、また、ジュニャーナ＝ミトラも[19]、「一切有情は、(イ)毘盧遮那如来の一切の身口意（三密）をそなえているから、(ロ)空性の智・般若波羅蜜に相合し、入定し、一切

有情はいずれも無上に現等覚しているから、如来の身以外のものではない」とし、さらに、アーナンダ＝ガルバは、[20]「欲、色、無色の三界の相ある心・心所の有情が、如来の空性の智を見る障碍となっていることを胎蔵という」と説明している。

(3)つぎに、「普賢菩薩摩訶薩を一切の自性とするから」という普賢菩薩とは、プラシャーンタ＝ミトラによると、[21]「真如と智とを体とする法身・摩訶毘盧遮那如来である。〔経文に〕その普賢菩薩を一切〔有情〕の自性とするとは、一切有情に随行する性質があるから」とし、アーナンダ＝ガルバはまた、[22]「一切有情は勝義として無二の智を自性とすること、あるいはまったく不生であること、そして、普賢菩薩は大自在天などの形像を示したもうけれども、瞋などの煩悩によって染汚せられることはありえないので、普賢であるから普賢菩薩である。菩薩を自性とするけれども無二の智を有する薩埵という意味である。一切の如来のみこころが、一切有情の本性となっているので、一切の自性とする、と言ったのである」とし、さらに、[23]「普賢菩薩は大菩提心によく通達させることを自性とし、また、如来部の部に通達することを自性とするもので（中略）その普賢菩薩が（中略）その一切有情として転変するから、一切有情の自性であり、したがって、一切有情は如来蔵である」と註釈している。

これらの註釈によると、いまの普賢菩薩は波羅蜜乗の第十地などの菩薩ではなく、法身・毘盧遮那如来の仮りの名であり、マンダラにおいては大自在天などの形像を示現するものという、秘密の意味をもった菩薩である。

(4)つぎに、このような如来蔵を説くにあたって、有情を加持するといわれるが、その「加持する」とは、アーナンダ＝ガルバによると、[24]「世間の諸天を信仰している外教徒にたいして、みずからの我執を離れ、如来を自性とすることを信じさせること」であるとし、プラシャーンタ＝ミトラは、[25]「大自在天である一切如来をよく観想させる」ことである、という。そのため、大自在天を中尊とする、有情加持のマンダラが入壇という方法で示されるのである。[26]

要するに、『理趣経』に説かれた如来蔵は、仏教徒でなく外教徒にたいして、如来となる可能性でなくすでに如来であり、如来と平等であるとし、しかも、それを如来の側から、空性の智と無二に結合した大自在天を中尊とするマンダラを観想させる方法によって示したものである。したがって、この如来蔵は、真言密教においても特別な如来蔵であり、外教徒向けの如来蔵教学と言ってよい。

(1) 拙著『インド・チベット真言密教の研究』(高野山大学内・密教学術振興会刊)、一九頁参照。
(2) 同書、七頁参照。
(3) 同書、九頁参照。
(4) 同書、一二頁参照。
(5) しかし、瑜伽タントラの仏陀観について、シャークヤ＝ミトラとブッダグフヤの二学者は、別の解釈をして、釈迦の十二遍歴の相の中に、受用身としての成仏や密教的な意義づけをしているので、法身についての基本的な考え方に相違がみられる。
(6) 同書、一八八頁参照。なお、この立場で説かれた経典に、漢訳『守護国界主陀羅尼経』(大正一九、五二五頁)がある。
(7) 同書、一八六頁(1)の註参照。
(8) 同書、七七頁参照。
(9) 同書、一五〇頁参照。
(10) 同書、二八頁参照。
(11) 同書、一五七頁参照。
(12) 同書、一五九頁参照。
(13) 梅尾祥雲『理趣経の研究』三一一頁参照。
(14) チベット大蔵経、東北 No. 2512, 222b.
(15) 同、No. 2511, 46b.
(16) 同、No. 2515, 321b.

(17) 同, No. 2515, 321b^{5}.
(18) 同, No. 2515, 321b^{3}.
(19) 同, No. 2647, 288b.
(20) 同, No. 2511, 47a.
(21) 同, No. 2515, 321b^{3}.
(22) 同, No. 2511, 47a.
(23) 同, No. 2512, 223a.
(24) 同, No. 2512, 222b.
(25) 同, No. 2515, 321b.
(26) 栂尾祥雲, 前掲書, 三一八頁のマンダラを参照。なお, マンダラの画き方などの儀軌については, 東北 No. 2512, 224b 以下に詳しい。

Ⅷ　本覚と始覚

柏木　弘雄

一　緒言——如来蔵思想展開の一端としての本覚・始覚

如来蔵思想の立脚点　インド・中国・日本の仏教の思想史を通じて、いわゆる如来蔵思想なるものは、つねに悟りと迷いを全体的な枠組の中で捉えながら、一つ一つの仏教的世界像を、さまざまな角度から描き出すことにつとめてきた、と言うことができるであろう。本書の第一・二章は、その歴史的な繋がりと体系を叙述するものであり、また、つづく各章の課題も、この如来蔵思想に固有の思惟と表現形式なるものが、他の仏教諸学派、諸信仰や、地域性などといった個別との係わりの中で、いかなる展開を遂げたかということを叙述することであった。

如来蔵思想の成立ならびに展開の諸相にたいして、これを、確固たる方法論を駆使して、組織的に論述しようとした試みは、これまでのところそれほど多くはない。周知のごとく、インド仏教においては、如来蔵の思想は、それが大乗仏教における一つの重要な思想的傾向としては認められておりながら、中観や瑜伽行派唯識思想のような学派としての独立性を認められるまでにはいたらなかった。にもかかわらず、如来蔵の思想は、仏教内諸学派の思想潮流とのあいだにおいて、成立史的には種々複雑に絡み合いながら展開していったのである。したがって、従来の如来蔵系諸経論にたいする検討から得られている如来蔵に関する諸性格、ならびにそれらを総合した観念にたいするわれわれの理解も、それが包括する外延の拡がりかたによっては、今後さらに新たな展望の開かれる可能性が大きいと言わなければならない。しかし、この問題については、この方面の研究に関するわが国における数少ない先駆者である、本巻第一・二章の執筆者に譲ることにしよう。

ともかく、如来蔵思想なるものは、一切の衆生の本性が、すでに悟りの完成に到達した覚者――仏陀――のそれとまったく異ならないものであるという立場に立っている。一切の衆生、すなわち、およそ考えられるあらゆる生存者のありかたを、かりに仏教経論に固有の表現で、凡夫・二乗・ボサツ・仏というごとくに配置したうえで、「一切衆生に如来蔵あり」、あるいは「一切衆生は如来蔵である」と言うときには、それを迷いの側から言うならば、現実の迷いの生存から究竟の悟りの完成にまで到達し得る可能性を、究極的にはいかなる除外例をも設けることなく承認しようとする立場であり、如来蔵の思想は、このような悟りの完成に到達しうる可能性が一切の衆生に普遍的に存在することをつねに強調してきたのである。しかして、この「如来蔵」の語は、同じく如来蔵思想の展開とつねに密接に関連してきた法性・真如・法身などの語にたいするときには、それがつねに衆生の煩悩染垢との係わり合いにおいて説かれている点に立場があることも、この語の用例が歴史的に示してきた諸種の含蓄の中で一貫していることがらであった、と言ってよいであろう。

「本覚」と「始覚」　さて、本章に与えられたテーマである「本覚」と「始覚」の関係、ならびに、それに関連する諸教説の分野に眼を向けていくことは、必然的に、上述のごとき広義の如来蔵思想の展開の諸相を跡づけていくことにならざるをえないであろう。また、それと同時に、如来蔵思想自身の側から言うならば、「一切の衆生に本来、悟りの完成に到達した覚者のそれとまったく同等のすぐれた徳性が完全に具有されている」という如来蔵の理念が、現実に煩悩染垢の諸相を観察してそれを摧破するための実践の教説の中に、いかに徹底して活かされうるかという、如来蔵思想にとってはもっとも根本的な課題を解明すべき一つの論述形式が、この「本覚・始覚」の問題の中にも見出されるであろう。

「本覚」と「始覚」の両者の語義にたいして、われわれが個々の歴史的な用例の差異にさしてこだわらなければ、「本覚」とは、実践修行を俟つことなく、一切の衆生に本来的に具有されているところの悟り、あるいは心の本性としての悟り、または、悟りの智慧を意味することばであり、それにたいして、「始覚」とは、われわれが実践修行を通じて、諸種の煩悩の染垢を摧破することによって、そこにはじめて新しく悟りが開顕されることである、と言うことができるであろう。したがって、そこでは同じく「覚」とか「覚知」であると言っても、「本覚」のほうを強調する場合には、「覚体」としての心または法のより根源的な把握を示そうとするものである。それにたいして、「始覚」というときには、迷いの生存から完全な悟りへの転換、ないしは、煩悩の染垢から解脱して、よりすぐれた段階にいたることによって、部分的に「覚体」がその当事者においてあらわになること、したがって、それが認識論的には「始有」であるという境涯を意味する。具体的な修行の因によって実現されたところの果であるという意味がこめられている。

ところで、日本仏教思想史におけるいわゆる本覚法門の研究を遂行した田村芳朗博士は、本覚思想の源泉を多角的に探索して問題としているが、その中で、少なくとも「本覚」という語の使用例は真諦訳『大乗起信論』に端を発すると言う。(1)

もっとも、大乗仏教が目指している真実究竟の境涯を、右にわれわれが本覚と始覚の性格を素描したごとくに、本来的な、あるいは自性としての真実在としてのありかたと、それにたいして、衆生が煩悩の染垢を摧破し尽すことによってはじめて到達しうる境涯という、二種の観点から捉えることは、右の『大乗起信論』などよりはさらに古く、しかも諸経論の記述の中に広くこれを見出すことができるようである。

たとえば、如来蔵思想とアーラヤ識説との交流という面から『大乗起信論』の先駆経典の一つとされている『楞伽

経』(*Laṅkāvatāra-sūtra*)の「無常品」[2]は、「法性」の世界を「自証の法性(pratyātmadharmatā)」と「本住の法性(paurāṇasthitidharmatā)」という二種の観点から捉えている。また、『起信論』と並んで如来蔵思想史上における代表的論典である『究竟一乗宝性論』の「一切衆生有如来蔵品」[3]は、如来法身の清浄性について、これを「自性清浄(prakṛti-pariśuddhi)」と「離垢清浄(vaimalya-pariśuddhi)」という二種の観点から捉えている。

『仏性論』の立場　右の『宝性論』との間に論説構造面において密接な関係を有する『仏性論』は、古来、真諦による訳出とされながら、成立に関して種々の問題を抱えている点では『起信論』の場合と同様であるが、その巻四「弁相分」[4]において、「惑の滅」を、「性としての滅」と「治道による滅」という二種の観点から捉えていることは、右の「法性」とか「如来法身の清浄性」にたいしては逆の、所対治の法としての煩悩染垢の滅をかく表現しているのであって、それは、明らかに、まったく同一の発想の次元における表裏の関係にあると言うべきであろう。心の本性が本来、自性清浄であるという実践的認識に坐りを置くならば、実践修道において所対治の法として立ちはだかるやっかいな煩悩の染垢といえども、少なくとも論理的には、心の本性という観点からはありうべからざる、正当なる位置づけを与えられるべきものではない、虚妄の存在として、「性としては本来滅している」と言わなければならないからである。そして、そのことは、如来蔵には本来、悟りの完成に到達した仏陀のそれとまったく異ならない数かぎりないすぐれた徳性が完全に具備していることを主張する如来蔵思想の実践論としては、何としても解決しなければならない、もっとも重要な宗教的課題であったことは間違いがない。われわれは、のちに『起信論』の「本覚・始覚」の教説に絡む論説・構造について、この問題にたいする一箇の宗教論書としての解決方法、すなわち、主体性との係わりがいかなるかたちで保証されているかということを検証する試みをすることにしたい。

なお、中国・華厳宗の教理の大成者、賢首大師法蔵（六四三―七一二）の著とされている『大乗起信論義記別記』[5]は、『起信論』の「本覚・始覚」を釈す件（くだり）の中で、右の『仏性論』の「性滅・治道滅」の一節を対比させて、

惑に二義あるを以っての故なり。一には理無の義、二には情有の義なり。初の義に対するに由るが故に本覚と名づけ、後の義に対するに由るが故に始覚と名づく。故に『仏性論』に云わく。煩悩に二種の滅あり。一には自性滅、二には対治滅なり、と。此の二の滅に対するが故に、始・本の二覚あり。

と言い、迷悟染浄を通じて、心の本性中における煩悩染垢のありかたは、「理」としては無であるが、「情」としてはその存在を認めざるをえないという解釈を施しているのである。右の「情有義」の立場は、「理」にたいする「事」の世界と置き換えることも可能である。

『三無性論』の所説　また、これも真諦訳の『三無性論』[6]には、七種真如中の清浄真如を、四諦の中の滅諦に当たると言い、さきの『宝性論』の二種清浄に相当する「本来清浄」「無垢清浄」を、つぎのごとく、「本有・始有」によってする解釈がある。

謂わく、本来清浄と無垢清浄となり。分別性に約して本来清浄と説き、依他性に約して無垢清浄と説く。何を以っての故に。此の性は体あれば則ち能く染汚するも、道に由りて垢を除くが故に清浄を得ればなり。本来清浄は即ち是れ道前・道中にして、無垢清浄は即ち是れ道後なり。此の二の清浄を亦た二種涅槃と名づく。前は即ち非択滅、自性本有にして、智慧の所得に非ず。後は即ち択滅にして、修道の所得なり。前に約するが故に本有と説く。後に約するが故に始有と説く。始めて顕わるるを始有と名づく。故に清浄如如と名づくるなり。

すなわち、迷悟染浄の世界を通じて心の清浄性が語られるのは、修道以前と修道中の段階においては、本来清浄・

自性本有という観点からであり、それにたいして、修道の智慧が煩悩の染垢と葛藤し、それを対治することによって修道の究極において顕わになる心の清浄性は、無垢清浄とこそ呼ばれるものであると言うのである。それは問題の重要性に鑑みて、あまりにも画一的、形式的な教義の説明と言わなければならないが、ともかく、そこでは、迷悟染浄の通相としての存在論的な本有としてのありかたと、修道の過程における迷悟相待を前提として、その究極において顕わになる清浄真如の認識論的な始有としてのありかたが指摘されているのである。ただ、右の解釈が、その異訳本であるとされる玄奘訳『顕揚聖教論』の「成無性品」[7]中に欠けていることは、真諦訳出経論の一般的性格に照らすとき、問題は残りそうである。

『起信論』と本覚・始覚　以上のごとく、真如・法性・涅槃などの境涯について、そのまったき清浄性、ないしは悟りの智慧の究竟性を、迷悟染浄を問うことなく本来的なありかたとして捉える観点と、修道による煩悩染垢の対治を通じて実現されたものとして捉える観点を考えるということは、右に示した諸経論の他にもさらに広く求められる一般的なことがらであった、と考えてよいであろう。しかし、「本覚」という語の明らかな使用例は、田村博士の指摘するごとく、『起信論』に端を発している。また、「本覚」と「始覚」とが互いに相即した教理概念として一箇のまとまった思想的言表であると見なすことのできる文献も、『起信論』の「解釈分」心生滅門の中の阿梨耶識の説明が最初のものである。しかも、中国・日本の仏教教理学において本覚あるいは始覚が論じられるときには、つねに『起信論』の阿梨耶識中の覚義としての「本覚・始覚」が意識されていたのである。

ただし、『起信論』の教説は、歴史的には中国・華厳宗の教理との交渉においてとりあげられることが多かったために、とくに八世紀以後の中国仏教教学の中では、賢首大師法蔵による『大乗起信論義記』を通じた解釈なるものが、

いわゆる起信論思想であるとして一般に通用し、その傾向は華厳以外の学系においても広く風靡していたようである。かくして、仏教思想史上における「本覚・始覚」の教理概念としての展開は、六世紀中葉に中国に紹介された『起信論』に端を発し、それを承けた思想の展開は、法蔵の『義記』における如来蔵釈の影響を受けながら、広く中国・日本の教理学の諸相に及んでいる。したがって、教理概念としての「本覚・始覚」の意義を当面の問題とし、かつ、この一対の重要なる概念との関わりを有する諸思想・諸教説を、とくに広義の如来蔵思想なるものとの関連において捉えようとするわれわれの立場も、まず、その考察の基点を、『起信論』における「心生滅門」――心のあるがままの真実の世界において捉える「心真如門」にたいして、心が現実にさまざまに展開しつつある世界において捉える立場――の中の「本覚・始覚」の教説自身と、それが起信論説の内に与えられている位置づけ、ならびにその性格を描き出すことに求めることになるであろう。

二　仏教思想史上における問題の普遍性

菩提樹下の悟りの意味　ところで、右のような当面の課題を考察するにあたって、悟りの智慧ないしは悟りの智慧によって顕わにされる究竟的世界の本有・始有を、教理面の問題としてとりあげるということは、じつは、仏教の思想史全般における悟りと迷い、理想態と現実態の関係にたいする、非常に幅広い一般的な問題意識に包括されるところの一齣であったと考えられることを、ここで、まず指摘しておくことにしよう。

仏教における悟りが釈尊の菩提樹下における成道にもとづくものであり、また、悟りの世界とそこに到達するため

の修行の階梯を考えるさいに、釈尊による瞑想・成道に関する伝承とそのことにたいする後代の仏教徒たちの理解内容なるものが、右の問題意識の中の大きな前提であったことは、インド仏教思想における常套的発想として認められなければならないであろう。

もちろん現代のわれわれにとって、釈尊その人によって菩提樹下において顕わにされたという悟りの内容、そのまったく個人的な体験の内容を、文献を通じて推測することは不可能なことである。にもかかわらず、釈尊が、出家以後約六年間の修行生活ののちに、マガダ国ウルヴェーラーの聚落、尼連禅河の河畔で修行中、菩提樹下で悟りを開くに至ったという、その沈思瞑想はいかなるものであったのか、また、そこに顕わにされたところの「法」の内容がいかなるものであったかということが、後代の仏教徒たちにとって最大の思想的関心事であったことは確実である。この問題について、すでに原始仏教の時代から描かれはじめたさまざまな釈尊伝説にたいしては、のちの大乗仏教の教理学といえども避けて通ることは許されなかったはずであり、大乗仏教における中観・唯識・如来蔵、等の諸思想にとっても、それは重要な教理の原型でなければならなかったはずである。

釈尊成道の前後の情景を記録している諸種の仏伝文学や原始仏教経典の内容が、いかほどまでに歴史上の釈尊の真相を伝えているかということは、ほとんど解決の不可能な問題である。ただ、伝説によれば、菩提樹下に沈思瞑想する釈尊は、さまざまな誘惑と果てしない闘争をつづけながら、生・老・病・死・憂・悲・苦・悩の原因をよく見きわめていき、それにしたがってかれの疑惑はしだいに消滅し、ついには完全に消滅した、と言われる。そして、かれはその充実した個人的な体験によって、その後の教化活動にみられるすぐれた独自の確信を身につけ、さらに、そのことによって、かれは、それまでには見られなかったひとびとにたいする強い印象と感化力をもつようになったわけであるが、ここでは、そのことが、同時に、釈尊の全身全霊を通して普遍的な「理法」があらわになることである、と

表現されていることは、仏教の思想史全体から眺めるときにも、まことに重大な意味をもつものと考えなければならない。

仏教の展開と如来蔵思想　釈尊の生涯の中で、ブッダガヤーにおける成道につぐ重要な出来事は、バナーラス（ベナレス）における初転法輪であったと考えられていたようであるが、かれは、バナーラスの郊外、サールナートにおいて、旧友である五人の修行者たちに最初の説法を行ない、かれらを納得させ、理解させることができた、という。そこで注目されることは、その五人の修行者たちは、釈尊の教えと人格に帰依することによって、釈尊が菩提樹下において到達した境地とまったく同一の心の安らぎの境地に到達し、そこには何らの区別もなかったとされていることである。[8] 仏教の開祖にして最高の叡智者としての釈尊の人格的な偉大性と説法教化の善巧がむしろ強調されるべきそのような場における右のごとき表現の意趣は、釈尊という一箇の人格を超越した所証の法、所説の法の普遍性を主張しようとするところにある。そのような「法」が、菩提樹下における釈尊の沈思瞑想を通じて、釈尊の人格に具現されたのであると理解されている。釈尊によって証得され、それが核となって後世に仏教の教えとして説示されるにいたった「法」は、なにも釈尊が新しく創始したものではない、と言う。[9] そのことは、のちに仏教の教理学が本来的な悟りのありかたを種々に表現するにいたった歴史的な原型でもあったのである。

釈尊による所証・所説の法の内容として、歴史的に説かれてきた個々の教説が、つねに普遍的な理法の中にもち込まれて包摂されるにいたったということは、インド思想史における法観念にたいする伝統的な発想と言うべきであろう。また、釈尊の偉大性を強調することが、釈尊の前世に託した多数の本生譚の成立や過去仏の思想に結びついていったことも、そのような傾向を助長したであろう。とすれば、釈尊による所証・所説の法の趣意をさまざまな角度

から意義づけるために拡大されていった仏教の諸文献は、ある意味ではその本来の意図とはうらはらに、とくにそれが主体的な修道との係わりをつねに要求される立場にとっては、かえって非常に乖離した方向に増嵩を重ねるにいたったとさえ思われるのである。

仏教の思想史を通じて、とくに大乗仏教諸経論の諸説展開の軌跡を通じて、さまざまな法観念の展開や仏身に関する論議をめぐって、所証・所説の普遍的な理法としての側面と、それに立ち向かう主体的な実践領域との係わりの問題は、仏教の教理史の中で、さまざまな理論を喚びおこすことになった。そして、中観や唯識の思想にもまして、如来蔵思想こそは、そのような問題領域にたいして、とくに重大な関心を寄せざるをえない立場上の必然性をもっていたと言うことができるであろう。「一切衆生は如来蔵である」、あるいは「一切衆生に如来蔵あり」とする主張は、そのような論理構造がなんらかのかたちで修道論上のすぐれた基盤、あるいは少なくとも媒体たりうることによってこそ、はじめて、たんなる観念論的オプティミズムの立場を超克することができると考えられるからである。したがって、ここに『起信論』における「本覚・始覚」の教説、あるいは、覚体の「本有・始有」の問題を当面の課題とするわれわれの立場も、これらの教説が右のごとき如来蔵思想一般にたいする宗教的要請にたいして、ささしく応えうるものであるか否かということを、あたうかぎり検証するということでなければならない。少なくとも、そのような検討の場に問題をもちきたすことを意図して、さらに論述をすすめてゆくことにしたい。

三　起信論説における「覚・不覚」義にたいする位置づけ

「大乗起信」ということ　われわれは、まず、『起信論』に説かれている教理概念としての「本覚・始覚」が、論全体の組織の中で、どのような位置づけを与えられているかを眺めることにしよう。さらに、『起信論』の「心生滅門」の中で阿梨耶識の覚義として位置づけられた「本覚・始覚」の教説が、相互に関連する諸教説や仏教思想史上の基本的な諸観念、問題意識を考察することによって、本章に課せられた「本覚・始覚」の問題が、たんに覚体の本有・始有を構造論的に叙述するだけではなく、如来蔵思想における悟りと迷いの問題を、その理論と実践の両面にわたって論及しうる共通の場にもちきたすことのできるようなものを見つけ出すことにしたい。

『起信論』は、六世紀の中ごろに中国に伝播した当初から、一般に、作者はインドの仏教詩人、馬鳴（アシュヴァゴーシャ Aśvaghoṣa）であり、それが真諦（パラマールタ Paramārtha 四九九―五六九）によって翻訳されたものであると言われているが、右の作者・訳者の伝承を疑問視する見解も、古来、一部には取沙汰されていた。また、近代の仏教学においても、これがインド撰述であるか中国撰述であるかについて、多数の学者を動員した起信論撰述論争が行なわれたにもかかわらず、現在のところ、いまだにインド仏教ならびに中国仏教を専攻する諸学者のあいだに、全体的にいちおうの合意の得られるような見解も固まっていないようである。しかし、本章の性質上、この問題に立ち入ることは差し控えることにしよう。そして、ここには、『起信論』が、六世紀中ごろの中国仏教における受容からさほど遡らないころ、すなわち、大乗仏教の論書としては比較的後期の成立であること、しかも、その思想的立場はイン

ド大乗仏教の思想・教学の直接の延長線上に構築されたものであり、漢文体としての内容には部分的に訳出者もしくは訳語選定者によって手を加えられた形跡を認めることができるが、全体的に一論の思想・教説を五五〇年以前の中国仏教サイドにおける問題意識と思想の構想力に帰せしめることは不可能であると考えられることを指摘し、そのような見方を前提として、本章における当面の課題を叙述しようとするものであることをお断りしておきたい。

『起信論』は、「大乗起信」という標題からも推測されるように、現在のわれわれに知らされている大乗の諸経論がある程度出揃ったあとに、それらの諸経論の教説を多角的に採り入れることによって、大乗仏教における理論と実践を総括することを狙った、いわゆる「大乗総摂説」としてのみずからの性格をかなり強く意識した論書である。その意味では、『摂大乗論』における「摂大乗（mahāyāna-saṃgraha）」の語義や『勝鬘経』における「摂受正法（saddharma-parigraha）」の観念を継承し、そのような傾向を論全体の骨格としてもさらに強く押し進めている。しかも、先行する諸経論からの影響を多分に受けやすい外部形式としての部分（いちおう、帰敬偈・因縁分と勧修利益分・廻向偈の部分を考える）を除外して考えるとき、その論述は、論独自の表現によって「衆生心」「一心」あるいはたんに「心」と言われているところの、まさしく心の教説である。そこには、徹底した唯心に関する教説として問題を一貫させようとする姿勢がはっきりと打ち出されている。

「衆生心」　冒頭の「帰敬偈」につづいて、『起信論』の執筆動機と受解の機根を論じた「因縁分」から、理論の骨格を標示する「立義分」の立場は、この論の成立にまつわる大乗の伝統説全体を意味する所説の法の究竟性と絶待性を、論独自の方途で確立させようとしたものである。それにたいして、右の「立義分」の提起した問題意識とつねに関連を保ちながら結果的には論述の中心部分を占めることになる「解釈分」の教説は、どこまでも「衆生心」（「一心」）

にたいする洞察と、これを捉えるための二種の観点としての「心真如門」と「心生滅門」（あるいは心真如と心生滅因縁相）という二軸の説相をめぐって、唯心の世界における理論と実践を開示するというかたちで展開されている。それは、右の所説の法にたいして、大乗における所証の法（心の境涯）、あるいは所証の境涯を通して把握されるべき衆生心の全領域、または全領域への対処の仕方の、究竟性と絶待性を納得させようとするものである。そのことは、論全体の問題の所在を示したものと理解される「立義分」の用語にしたがって言えば、衆生心が、本来、大乗の自体（「体」）と属性（「相」）とはたらき（「用」）の三大義を完全に具有していることを宣顕せしめることである。

起信論説の中では、右の所説の法と所証の法という問題意識の二つの側面は不可分に結合しているために、諸所に理解をむずかしくさせている面もあるが、先駆諸経論との関係を推測させるそのような異種の領域を包括しているのは、『起信論』における「法」の観念の幅の広さであると言ってよいであろう。

とにかく、『起信論』は、大乗の正義を明らかにさせるために、「衆生心」（＝「一心」）のありかたを「心真如門」と「心生滅門」という二種の観点から考察しているのである。心真如相と心生滅因縁相が、それぞれ凡・聖に映じる実は同一の心の世界であるとすれば、第一の、現実における迷いの生存から究竟の悟りに到達せる覚者の位にいたる、それらすべての心の階梯を該摂しているところの心の当体を、それがあるがままの真実のすがたにおいて捉えるのが心真如門の立場であり、それにたいして、第二の、心が現実にさまざまに展開しつつある世界において捉えるのが心生滅門の立場である。

衆生心の真如相とは、そのままが「大乗」の当体を示すものであり、それにたいする心生滅因縁の相とは、われわれが現実に生滅因縁の相貌を現わしている己れの心を、この論の指向する心のありかたにふさわしい態度で尋求してゆくならば、その世界もそのままが、大乗の自体（「体大」）と属性（「相大」）とはたらき（「用大」）とを示すものであ

るという了達に行きつくことができるものだというのである。したがって、このような心真如・心生滅という二門の立てかたは、たんに悟りと迷いの心構造を理論的に識別する原理とはまったく異なっている。むしろ、心真如はそのままが心生滅の世界であり、心生滅の世界は全体がそのまま心真如の自体であるという捉えかたが、論全体を絶えず流れているのである。

「心真如」の世界　右の心真如の世界とは、本来、一切の染法、虚妄の心念とはまったく渉りあうことのない、しかもそこにはあらゆる清浄なる徳性を完全にそなえているところの真実の世界であり、それはわれわれのあらゆる思惟と表現能力をもってしてはとうてい捉えることのできない世界であり、畢竟平等というほかはない、不可説・不可念の世界である。そして、そのような心の究竟態としての心真如のありかたこそが、現実における衆生の心のさまざまを統括するところの根本的な世界であるということが『起信論』の理論構造の基調であり、したがって、心真如門にたいする心生滅門の中の論述も、そのような立場で一貫しているのである。そして、われわれが本章にとりあげている「本覚・始覚」の問題も、右のごとき論の基本的立場が、とくに既成経論における如来蔵説との交渉を通じて展開された論述の一端である。

心真如相、すなわち衆生心のあるがままの真実のすがたとは、本来、世間の一切の染法とは相応しない、しかもそれ自体にあらゆる無漏の性功徳を完全に具足したものであり、いわばわれわれにとってはまったく手のとどかない世界（「不可説・不可念」）でありながら、なおかつ、そのような世界そのままが、われわれが心生滅因縁相を尋求してゆくことによって到達しうる究竟態にほかならないということは、心に関するいかなる実践的認識にもとづいて理解されるべきことがらであろうか。その点について、ここに論説中の一例のみを挙げるならば、心真如に関する直接の言

表につづいて述べられているつぎの問答釈が、右の迷悟・染浄を包括する理論を実践の教説との係わりの中で咀嚼するさいの態度を明確に示している。それは、心真如の世界が本論の指摘するように、われわれの思惟や表現能力をもってしてはとうてい捉えることのできないものであるとするならば、一切衆生はいかにしてそのような真如の世界に随順することができるか、いかにして心真如の境地に体達することができるであろうか、という問いである。

問うて曰わく、若し是の如き義ならば、諸々の衆生等は云何が随順し、而も能く入ることを得るや。答えて曰わく、若し一切の法は説くと雖も能説と可説とあることなく、念ずと雖も能念と可念となしと知らば、是れを随順と名づけ、若し念を離るれば名づけて入ることを得たりと為す。（宇井伯寿訳注本〈宇井伯寿著作選集第二巻所収、大東出版社〉一二頁五―六行）。

右の可説・可念を所説・所念と解すれば、この能・所の無を知ること、漸々に覚知していくことが心真如にかなう随順行であり、それによって妄念を完全に離脱することが心真如の世界への証入である。ここで、右の問答釈の狙いの一つは、いまだかかる妄念を離脱し得ない心生滅の中に処しながらも、その妄念をしだいに離脱して心真如の無念の境涯に至りうる主体的なありかた――心真如に随順したいとなみ――が成り立ちうることを指摘することにある。のちに採り上げようとする、不覚から相似覚・随分覚を経て究竟覚にいたる始覚の四位は、それが過去の伝統的修行階位説の背景を意識しているためにいささか形式的ではあるが、そのような心真如への随順行としての菩薩の修道にたいする位置づけを与えるとともに、さきの心真如・心生滅交徹の理論の前提の上に、本覚と始覚と不覚の関係を明らかにしようとするものである。

かくして、心真如の世界に随順する修行を積み重ねることによって、心生滅の世界においてさまざまに説かれる迷いの妄念がまちがいなく完全に撥無されるというのは、妄念というものが本来なんらの実体を有するものではないと

考えられているからである。「覚に依るが故に迷うも、もし覚性を離るれば、則ち不覚なし」と言う。如来蔵思想を表明する諸経論が、法身・如来蔵の世界にたいして煩悩染垢の客塵性を説いてきたことが、このように無明妄念が本来空無であるという言いかたで表現されているのである。しかし、右のごとく、無明妄念の本来空無を覚知するということは、心生滅の世界における恣意的な相対分別によって達せられることではない。妄念の空無を徹底的に覚知することは、それを覚知するところの主体において妄念が完全に離脱されていることとまったく同一の事態である。衆生の妄念の種々相は、それが完全に覚知されることによって空無に帰する。あたかも、夢を見ているあいだはそれが夢であることに気づかないが、目覚めることによって自分が夢を見ていたことに気がつけば、そこで夢は終わるようなものである。

まとめ　以上、略述した『起信論』の心真如・心生滅交徹の論理の中では、つねに心真如相に坐りを置いて心生滅門が語られているのであり、その場合、無量性功徳の不空と、それにたいする煩悩染垢の空無を主張する如来蔵思想の伝統が、そのまま活かされている。

心真如を覚するということは、心源を覚することであるとも言われているが、それは、明らかに、それまでは不明であったものが明らかになることであり、それまでは目覚めていなかった主体の一部あるいは全体が、そこではじめて目覚めるということにほかならない。心生滅の世界にありながら、なおかつ心真如に随順するための諸種の修習を積み重ねることによって、「始覚が本覚に同ずる」といわれる世界は究極のものであるが、そこに至り着くまでのさまざまな無数の階梯においても、かかる心真如に至り着くための努力を傾注する衆生にとって、つねにそれぞれの境位において、それ以前には存在しえなかった世界が彼においてはじめて顕わになること、その段階以前にはいまだ目

覚めていなかった世界にめざめるという体験が存在するにちがいない。つぎに、『起信論』が阿梨耶識中の覚義として説く「本覚・始覚」の捉えかた、とくに過去の伝統的修行階位を念頭に置いて説いている始覚の四位を直接に採り上げることによって、覚体の本有・始有を問題にする教理における修道論的な性格を見ることにしよう。

四　「阿梨耶識」の中の「本覚」と「始覚」

『起信論』の「阿梨耶識」説　心真如門・心生滅門という二軸の説相を中心とした『起信論』の理論の構想においては、われわれの現実における迷悟・染浄の織りなす心生滅の世界は、心真如の世界にその基盤をもつことによってのみ捉えられるべきであると考えられているのであって、したがって、真妄和合といわれる「心生滅門」冒頭のつぎの有名な阿梨耶識の定義も、そのような立場からなされているのである。

心生滅とは、如来蔵に依るが故に生滅心あり。謂う所は、不生不滅と生滅と和合して一にも非ず異にも非ざるを名づけて阿梨耶識と為す。此の識に二種の義ありて、能く一切の法を摂し、一切の法を生ず。云何が二と為す。一には覚の義、二には不覚の義なり。（宇井訳注本一四頁三―六行）

ここに、心真如の世界に基盤をもつことによってのみ捉えられるべき心生滅の世界全体が、瑜伽行派唯識説の中で用いられてきた「阿梨耶識」(ālayavijñāna) という語によって標幟され、しかも、それが「如来蔵」にもとづいて成立しているという表現は、前節以来述べてきたような論の基本的な立場に照らすとき、それらは、当面の問題にたいする「阿梨耶識」と「如来蔵」という二個の既成の教理概念の適用であったと考えるべきであろう。「衆生心」（「一心」

は、それ自体、絶対の真実、離念の境界として「不生不滅」であるが、一方において、それは同時に、さまざまに展開して「生滅」を繰り返している迷悟・染浄相克の世界である。したがって、現実における衆生の心のありかたは、不生不滅と生滅とが和合していて、しかも両者は同じでもなければ異なるものでもないという関係にあると言わざるをえない。そこで、われわれの現実におけるかかる生滅心全体の構造を、ここに「阿梨耶識」と名づけるのだと言う。しかして、この阿梨耶識は「覚」（心の本性にたいする覚知）と「不覚」（心の本性にたいする迷妄）との二義を有し、現実における迷いの生存から最高の悟りに到達せる覚者の立場にいたる一切の衆生の心のさまざまなありかたを包含し、また一切の心のありかたを生起させるものである、と言う。

唯識説におけるアーラヤ識は、それが識（vijñāna）と言われる点から見ても、あくまでも心理的な基体である。現実にわれわれが自己として把握しているものが実は多数の心理的複合体であると見るアーラヤ識の思想においては、人間の意識領域の追求が主になっている。それは、自己の本性を仏性・覚体というような肯定的なかたちで見出していこうとする如来蔵思想の方向とは、本来的にまったく対蹠的な性格をもっているとしなければならない。にもかかわらず、ここでは、心真如の世界にその基盤をもつことによってこそ捉えられるべきだとする心生滅の世界にたいして、それが瑜伽行派唯識説の中でとりあげられてきたアーラヤ識の問題領域にほかならないのだと指摘しているように見られるのである。そこには、心の問題が、如来蔵の観念を中心として説かれても、あるいはアーラヤ識の境界として説かれても、それは体験の面においてはいずれも同じく衆生の心の上に実現され、あるいは覚知されるべき事態として、統一的に理解されるべきであるという見解がはたらいているのであろう。如来蔵とアーラヤ識の思想をなんらかのかたちで調和・融合せしめようとする企図は、すでに『起信論』の先駆経典の一つである『楞伽経』の中にも見出される考え方であった。したがって、この『起信論』の中には、とくに「心生滅門」の教説の中には、唯識説か

らの影響もしくはそれへの配慮が多分に存在する上に、他面、唯識説との交渉が推測される諸問題にたいしても、かなり論特有の解釈が導き出されている。なかんずく、いまの阿梨耶識の性格をはじめとして熏習論・仏身論などに関しても、後代の法相唯識学徒のあいだから多数の批判が出ていることは、周知のごとくである。

唯識の「アーラヤ識」との相違　右の引用中に阿梨耶識が「能く一切の法を摂し、一切の法を生ず」というのは、唯識説におけるアーラヤ識が衆生の生存の根底として、われわれの経験の一切を摂し、そこから経験の一切が生ずるという機能を想起させるものではあるが、そこには現行と種子との関係は存在しない。『起信論』の阿梨耶識説には種子識という考え方は存在せず、また、潜在心としての性格も考えられていない。「覚義」とは、自性清浄心の智慧のはたらきであり、「不覚義」とは、智慧の欠如することによる迷妄のありかたを意味する。あるいは、「覚義」は衆生心の清浄性、「不覚義」は衆生心の染汚性と言ってもよいであろう。したがって、現実には、心が覚のはたらきを増すときには不覚は退き、それにたいして、心が不覚のはたらきを強めるときには覚は影をひそめる、という関係にある。そのような性格は、『起信論』における染浄熏習の中にもある程度までうかがうことができる。しかし、いずれにしても、『起信論』が現実の生滅心の全体を阿梨耶識と名づけ、その中に覚と不覚の二義を説き、さらに覚・不覚の同相・異相を論じている目的は、あくまでも、前述のごとき「立義分」以来の心真如・心生滅交徹の論理を前提として、現実におけるわれわれの生滅心なるものも究極的には心真如の世界に基盤を置くことによってこそ捉えられるべきであることを主張する点にある。

覚・不覚義を説く「心生滅門」中の心生滅の一段は、現実における生滅心の構造を心の本性の上に位置づけるための論述であったと言ってよい。したがって、われわれの現実における自己の体験の面から見れば、煩悩具足の自覚こ

そが真実に近いように思われるのであるが、また、アーラヤ識説自身の思想的な意味あいも、そのような心の構造にたいする説明原理なのであるが、にもかかわらず、『起信論』の阿梨耶識説においては、不覚義にたいする覚義のほうが構造論的に大きなウエイトを持つにいたっているのである。

「覚」の三態——本覚・始覚・不覚　以上のごとく、「心生滅門」の中で阿梨耶識の覚義として説かれた「本覚」は、「始覚」「不覚」との関連において明らかにされ、しかも本覚・始覚・不覚の全体が阿梨耶識説を形成するという特有の形態を示している。そのような三者のあいだの基本的な関係を述べているのが、さきの阿梨耶識の定義の直後に出るつぎの本論の一節である。

言う所の覚の義とは、心体の離念なるを謂う。離念の相は虚空界に等しく、遍ぜざる所なければ、法界一相なり。即ち是れ如来の平等法身なり。此の法身に依りて説いて本覚と名づく。何を以っての故に。本覚の義は始覚の義に対して説き、始覚は即ち本覚に同ずるを以ってなり。

始覚の義とは、本覚に依るが故に不覚あり、不覚に依るが故に始覚ありと説く。又、心原（＝源）を覚するを以っての故に究竟覚と名づけ、心原を覚せざるを以っての故に究竟覚に非ず。此の義は云何。……（宇井訳注本一四頁七—一〇行）

覚の義とは、衆生心の自体が一切の差別的な妄念を完全に離脱しているということであり、それはそのままが自性清浄心の智慧のはたらきにほかならない。差別的な妄念を離脱した智慧のはたらきは、あたかも虚空のごとくに一切の凡・聖を通じて周遍し、また、一切の悟りと迷いの世界を通じてひとしく無差別で、変易することがない。これこそが如来によって覚証されたところの、しかも一切の衆生の心にあまねく具有されているところの、迷悟を通じて

平等なる仏の「法身」であり、この法身にもとづいてここに「本覚」が説かれるという。法蔵の『義記』は、それを「既に是れ法身の覚なり。理、新成に非ざるが故に、此の法身に依りて本覚と名づく、と云う」[10]と説明している。

われわれは、このような思想にたいする伝統的な背景の一つとして、たとえば、『大乗荘厳経論』(*Mahāyānasūtrā-laṅkāra*)の「随修品」が、清水と濁水の譬喩を用いて心真如(cittatathatā=dharmatācitta)の語義を述べている一節を注目することにしよう。そこでは、

> たとえば濁れる水が澄むときには、清澄があらたに他より来たりて生ずるのではなく、ただ垢を除かれたる水が独りそこにそのまま存するのみである。これと同じ関係が自心の清浄(svacitta-śuddha)についても見られる。しかして、心は本来清浄(prakṛtiprabhāsvara)であるが、つねに客塵の過(āgantukadoṣa)のために汚されると言われる。しかし、法性心(dharmatācitta)を除いて他の心の清浄が本性中に置かれるのではない。[11]

と言い、この偈にたいする註釈の部分では、「法性心の代りに他の心の依他性の本性清浄を置くのではない。したがって、ここで心(citta)とあるのは心真如(citta-tathatā)にほかならぬと知るべきである」と解釈している。右の清濁水の譬喩は、法性心と心真如の世界が同次元であることを示すとともに、『起信論』が始覚の修道が究竟して本覚に同ずるというさいの同一の境地を、非常に明確な表現によって示していることになる。ちなみに、この点に関して、のちに唐代・実叉難陀の訳とされる『起信論』の新訳本が、さきの本覚・始覚の関係を概説する件において、「然も始覚の時は即ち是れ本覚にして、別に覚の起こること無し」[12]と言い、「無別覚起」の句を加えていることは、右の『大乗荘厳経論』の譬喩を連想せしめるものである。

三覚相互の関係　「本覚」ということは「始覚」にたいして言われていることであり、始覚の智慧が進展してその

修道が究竟した境涯においては、始覚は本覚に同ずるのである。始本不二となる。心真如に証入した、覚体朗々の世界が現出する。すなわち、本覚と言い始覚と言うも、その意味では、「心生滅門」における相待する教理概念であったと考えることができる。その点に関する『義記』の釈[13]は、もしも始・本の二覚が異なるものであるならば、始覚を完成することはありえず、また、始・本の二覚が同じものであるならば、始覚の智慧の進展に応じた諸相の異なりを説くこともありえないではないか、何故に始覚にたいして本覚と名づけるのか、という問いを発して、

> 答う、今は生滅門の中に在り、随染の義に約し、本覚に形えて始覚を説く。而も実には心源に至るの時は、染縁既に尽きて始・本殊ならず、平等の絶言、即ち真如門の摂なり。是の故に本覚の名は生滅門の中に在りて、真如門には非ざるなり。

と言い、また、『同、別記』[14]には、「此れは並びに生滅門の浄縁起にして、真如門の中には則ち此の義なし」、とも言っている。とくに、ここでは、個々の仏道修習の中にあって覚体の世界にたいする展望が部分的に自覚されていくという体験にもとづいて、はじめて「本覚」という観念が浮かび上がってくるということが、修道論的には重要なことなのである。

「本覚に依るが故に不覚あり」とは、さきの阿梨耶識の定義に関連して心生滅門の冒頭に「心生滅とは、如来蔵に依るが故に生滅心あり」と言った、本論における心真如・心生滅二門の構造上の観点からも、そのように了解すべきことが要請されているのである。そして、不覚の現実の種々相の中から、逆に自らを否定する智慧のはたらきが、内発的に、あるいは他からの教導を通じて、芽生えてくる。そのために「不覚に依るが故に始覚あり」と説くのである。つまり、覚・不覚義によって成り立つ『起信論』の阿梨耶識説自身にとって、心生滅の中に、本来、心生滅ならざるものが根本に存在することを納得せしめることが論述の指標になっていることは確実である。

われわれがさきにこの本覚・始覚の問題に先立って概観した心真如・心生滅二門の構造においても、「心生滅門」の立場から捉えられた心の世界――不生不滅と生滅とが和合して非一非異であるという阿梨耶識としてのありかた――は、色・心の妄念を撥無することによって、その全存在がそのまま心真如の世界に随順して摂収されるべきことが主張されていたのであり、そのさいに明瞭に指摘しうる表現上の特徴は、(一)、心生滅から心真如の世界に至るべき契機が妄念の無を覚知することであり、(二)、また、そのことは同時に心真如の世界を証得するための随順行にほかならないということであった。

始覚の四位　第一の、心体には本来妄念が空無であると覚知する境位は、始覚の智慧が完全に発揮された境位であり、それは「心源を覚知する」ことである、と言われる。それは、不生不滅の一心に無明が動じて妄念を生じるという、われわれの迷いの根源の論理的構造を時間的な始源として表現したものである。ただし、ここでは妄念の生起に時間的な始源があるという意味ではなく、ここに登場する時間の観念は、存在の真相が見きわめられることによって克服されるべき執著のありかたとして論じられているのである。それは、時間は縁起の系列に属するものであり、存在の遷流において時間が施設されるという仏教一般の思想にもとづいている。この問題を追求するためには、アビダルマ仏教を継承する大乗仏教の特殊な時間論に立ち入らねばならないのであるが、ここには省略することにしよう。第二に、一切の妄念を離脱し、離念の境界において始覚と本覚が不二であると証する心真如の世界に到達するための過程を、『起信論』では、順次に不覚・相似覚・随分覚・究竟覚と名づけて、それぞれの段階において断じられる煩悩を、滅相・異相・住相・生相の四相の語を配して標幟せしめているのである。

『起信論』は、右の始覚の四位に寄せて衆生の染浄生滅の世界における心の本性としての覚体のありかたを示した

のちに、この始覚のはたらきの根本とされる本覚にたいしても、第一に「本覚随染分別」（衆生の無明染法とのかかわりにおける考察）として、「智浄相」（智慧の淳浄なる相状）と「不思議業相」（不可思議なる業用の現ずる相状）との二種の観点から考察しているのであるが、そこでは、先に示された始覚の智慧の種々なるはたらきも、根本的には本覚自身のはたらきにほかならないものだという認識にたどりついている。第二に、この本覚自体の清浄にしてすぐれた相状は、あたかも虚空がありとあらゆる存在をその中に包含することができるような、あるいは、清浄なる鏡が万象を何の差別もなくその中に映現することができるようなものであるとして、覚そのものの体状が「如実空鏡・因熏習鏡・法出離鏡・縁熏習鏡」の四種大義によって説明されている。右の本覚随染分別と覚の体相の四種大義の中には、如来蔵思想を説く諸種の経論がさまざまに展開せしめた特有の観念や表現形式が注ぎ込まれており、しかも、そのような表現形態の上に発揮されている『起信論』独自の問題の捉えかたを容易に指摘することができるであろう。しかし、われわれは、すでに緒言において述べたように、このような教理概念の成立をめぐる修道論的性格にまず注目したいという意図からも、つぎに、右の始覚の四位において覚体の自覚されてゆく過程と主体的な係わりかたに触れることをもって、この問題に関する本章の役割を限定することにしよう。

初位——不覚の内凡　始覚四位の中の第一は、十信位に比定される内凡（すでに仏教に帰依している凡夫をいう）の位である。

> 凡夫人の如きは前念の起悪を覚知するが故に、能く後念を止め、其れをして起こらざらしむれば、復た覚と名づくと雖も、即ち是れ不覚なるが故なり。（宇井訳注本一四頁一一行以下）

仏教の教えを聞いてからまだ日の浅い凡夫は、過去においてみずからが造り重ねたもろもろの悪業を自覚すること

により、もはや悪業を止滅して起こさないようにと努力するのであるから、いちおう覚と名づけることができよう。が、かれらはまだその悪業の源を覚知して煩悩を断ずることはできないので、この境位はまだ不覚であるというのである。『起信論』における始覚の四位は、過去の伝統的階位説への配慮もあっていささか形式的で、しかも簡単に述べられているが、この不覚の位において、言うなればごく日常的な営みの中に繰り返される現実にたいする反省と向上心というものが、始覚の智慧を開拓してゆく契機――始覚の第一歩――として捉えられていることを見逃すことはできないと思われる。この間の消息を染浄相資の理論で整理しようとする『起信論』の熏習論の一節が、浄法熏習に関して、衆生に生死の苦を厭い涅槃の楽を求める向上心が生ずるのは妄心の世界においてである、と述べているのはそのためである。そして、そのような厭求の心が実はこの妄心の根源である無明にたいする真如の法の熏習力であることに目覚めてゆくのは、さらにもっと修行が進んだ段階においてである。

第二位――相似覚　始覚の第二位は、声聞・縁覚の二乗の智慧と十住・十行・十廻向の三賢位に比定される相似覚である。

二乗の観智と初発意の菩薩等の如きは、念の異を覚し、念に異相無くして、麁分別執著の相を捨せるを以ての故に、相似覚と名づく。

二乗の修行の智慧を得たものと、大乗にたいする信心を起こした位からさらに進んで決意を固めて仏道に進趣しつつあるボサツたちは、自己の妄念によって描き出された名・相の差別を観察し覚知する。かれらは、種々の名・相の差別はことごとく妄念によって描き出された幻影にすぎないものであることを覚知しているから、かかる差別の異相にとらわれることがなく、また、妄念にもとづく差別的認識と、差別的認識によって生ずる境界への執著を捨て去る

ことによって、さらに一歩、心の本源を覚知することに近づいているのであり、ここを相似覚の段階と名づける。しかし、かれらは、いまだボサツの十地には到達していないから、空の智慧が完全ではない。

第三位——随分覚の法身ボサツ　始覚の第三位は、法身のボサツと言われ、初地乃至十地に比定されるボサツの境界を言う。

法身の菩薩等の如きは、念の住を覚し、念に住相無くして、分別麁念の相を離るるを以っての故に、随分覚と名づく。

第三に、さらに修行を積み重ねた結果、心真如の世界を一分一分に証得しつつあるボサツたちは、妄念が一切諸法に執著するところの心相を覚知しているから、一切諸法を固定的な存在として念ずることがない。かれらは、一分一分に真如の真相を証得しつつあるがゆえに、この段階は随分覚と名づけられる。

第四位——究竟覚　第四に、かくして真如の真相に体達するためのあらゆる努力を全うしたボサツたちの智慧は、ついに真如の真相と相応して、一心が初めて阿梨耶識としての起動を生じたと説かれた、すなわち、一切の迷いの根源を覚知することができる。

菩薩地尽きたるが如きは、方便を満足し、一念相応して、心の初起を覚し、心に初相無くして、微細の念を遠離せるを以っての故に、心性を見わすことを得て、心は即ち常住なれば、究竟覚と名づく。

一心の初起、すなわち、一切の迷いの生存の根源を覚知するならば、そこにはもはや迷いの根源は存在しない。無明妄念の空無であることが完全に見きわめられた世界は、心に自性清浄心が全顕した世界であり、始覚四位によって

標幟された長遠な修道の中に最後まで残されてきたもっとも微細な妄念の心相が離脱されることによって、始覚は本覚に合一し、無差別・平等なる心の本性が顕現するのであり、この位を称して究竟覚と名づける。

右の引用に「心の初起を覚し、心に初相無くして」というのは、そこに覚知されるべき対象として心の初起という事実が存在するという意味ではない。にもかかわらず「心の初起云云」と説くのは、心生滅の世界における相対的分別によってそれが存在するがごとくに見誤っていた初相の妄念は、一たび迷いの根源を見極めるならば、まったく根拠のない空無にほかならない（「無念」の境界）ということが体験的に理解されるという意味である。もちろん、それは、妄念というものの存在をただちに否定することではない。たんなる存在を意味するものとしての有にたいする無ではなくして、如来蔵の立場、本覚の立場からみるときには、一切の煩悩染垢は空であることを意味する。

もしも衆生が一切の妄念を離脱して無念の境地に体達するならば、かれは一切の迷いの心相における妄念の生・住・異・滅の四相を見きわめることができると言う。そして、そのような覚のきわまりが同時に修行の究極を意味することは言うまでもない。それは、生・住・異・滅の四相によってかりに標幟された迷いの心相をまったく夢幻のものとして、その存在を否定することではない。心性を見きわめる無念の境地とは、生・住・異・滅の縁起の世界を、それがあるがままのすがたにおいて、本来平等なる覚のはたらきにして、しかも無念なりと覚知する智慧が無礙自在にはたらいている世界である。

以上、われわれは、『起信論』における阿梨耶識説の中の始覚の四位に関する一箇の教説をとり出すことによって、迷いの現実にとってはまったく超越的な存在である悟りの世界――心真如――が、心生滅の世界における染浄相克の場にありながら、なおかつ主体的に捉えられてゆくことを納得せしめるための論理の構造を眺めてきた。そこでは、

現実におけるわれわれの理知分別の世界の意識構造と見なすことのできる不覚の段階から、相似覚・随分覚を経て究竟覚に到達する長遠なる仏道修行の全階梯は、始覚の智慧のはたらきが心体の離念の境に一歩一歩随順し証入していく連続的な道程であり、また、一々の境位において覚知され開拓された始覚の世界は、つぎの始覚のはたらきにたいしてつねにその基盤となっている。それは、つねに新しく目覚めゆく主体における自己のたえざる開発・発見であり、しかも、一段一段に開発された始覚の智慧――それは本覚の一部分である――は、自己自身のより根源的なありかたとして、心生滅の妄念の世界に処しながら、その心生滅を摧破すべく自身を駆り立てる法力としての自覚を強めていくのである。

五　あとがき

『起信論』説と天台本覚法門　すでに日本仏教教理史の中では周知のことがらであるが、この本覚・始覚の教説、とくに本覚の思想は、天台宗の教理の中では重要な法門としてとりあげられている。天台中興の祖、良源（九一二―九八五）のもとに、慧心院源信（九四二―一〇一七）と檀那院覚運（九五三―一〇〇七）があり、前者は従果向因の本覚の法門を、後者は従因向果の始覚の法門を主となしたと言われている。ただし、その立場がわれわれが本章にとりあげたような資料の立場と根本的に異なっていることは、『起信論』ならびにその思想を直接に承けたと見られる文献における本覚・始覚がたがいに不可分に結びついた教理概念であったのに比較して、本覚ならびに始覚の法門がそれぞれに独り歩きをしはじめているということである。つまり、始・本二覚の教説は、『起信論』を中心として問題を

祖述する立場にとっては、一主体者の思想的把握の二面性と解されるのにたいして、本覚法門・始覚法門という場合には、各々に異なる実践主体の問題となっているからである。とくに、自然法爾という言葉に象徴される究極世界への志向の仕方が、日本文化の基盤にある自然の観念とも結びついて特異な展開を示した天台本覚法門の分野に関しては、インド・中国の仏教教理学とは異なった、まったく日本的な思想の受容の形態として捉えなければならない非常に大きな問題がある。

（1）田村芳朗「天台本覚思想概説」（日本思想大系9『天台本覚論』所収、岩波書店、一九七三年）。

（2）*Laṅkāvatāra-sūtra*, ed. by B. Nanjio, anityatā, p. 143, *ll.* 4-6.

（3）*Ratnagotravibhāga*, ed. by E.H. Johnston, p. 34.『究竟一乗宝性論』巻三、「一切衆生有如来蔵品」、大正三一、八三〇下。

（4）『仏性論』巻四、「弁相分」第四、「無変異品」第九、大正三一、八〇七上。

（5）『大乗起信論義記別記』、大正四四、二九三上。

（6）『三無性論』巻上、大正三一、八七二下。

（7）『顕揚聖教論』巻一六、大正三一、№一六〇二。宇井伯寿『印度哲学研究、第六』（岩波書店、一九六五年再版）における両訳比較対照に拠る。なお、同書三二七頁以下参照。

（8）中村元『ゴータマ・ブッダ』（中村元選集、第一一巻、春秋社、一九六九年）二三七―二三八頁。

（9）ナイランジャナー河の畔、釈尊の成道を記念する大菩提寺の大塔の裏側に廻ると、現在も記念の菩提樹が植えられているが、樹下の石垣の中に金剛宝座（vajrāsana）があり、ここが釈尊成道の場所であるとして、聖地ボードガヤーの中でももっとも神聖な場所として大切に保存されている。玄奘（六〇二―六六四）の『大唐西域記』巻九（大正五一、九一五中）によれば、釈尊のみならず、過去の無数の諸仏たちもこの宝座において正覚を証得したのだと、つぎのように伝えている。「菩提樹の垣の正中に金剛座あり。昔、賢劫の初めて成ぜしとき、大地と倶に起これり。三千大千世界の中に拠り、下は金輪を極め、

上は地際を侵し、金剛の所成なり。周りは百余歩なり。賢劫の千仏は之れに坐して金剛定に入りたまう。故に金剛座と曰うなり。聖道を証する所なれば、亦た道場とも曰う。大地震動すれども独り傾揺すること無し。是の故に、如来、将に正覚を証せんとするや、此の四隅を歴るに地は皆傾動せしも、後に此の処に至りてよりは安静にして傾かず」。

(10) 『大乗起信論義記』巻中本、大正四四、一五六中。

(11) S. Lévi, *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*, tome I, 1907, Paris, p. 88.『大乗荘厳経論』巻六、「随修品」第十四、大正三一、六二二下―六二三上。宇井伯寿『大乗荘厳経論研究』(岩波書店、一九六一年)二八三―二八四頁参照。

(12) 実叉難陀訳『大乗起信論』、大正三二、五八五上、一二行。

(13) 『大乗起信論義記』巻中本、大正四四、一五六下。

(14) 『大乗起信論義記別記』大正四四、一九三中。

参考文献

久松真一「起信の課題」(『久松真一著作集』第六巻「経録抄」所収、理想社、一九七三年)

宇井伯寿『仏教汎論』第二編第二部、第六章「如来蔵縁起説」、第七章「起信論説の批評」(合本、岩波書店、一九六二年)四四八―五一二頁。

平川　彰『大乗起信論』仏典講座22、大蔵出版、一九七三年)

高崎直道『如来蔵思想の形成』(春秋社、一九七四年)

玉城康四郎「大乗起信論の根本問題」(関口真大編『止観の研究』所収、岩波書店、一九七五年)

柏木弘雄「心真如と心生滅」(平川彰編『仏教と心の問題』所収、山喜房仏書林、一九八〇年)

柏木弘雄『大乗起信論の研究』(春秋社、一九八一年)

■執筆者紹介■

高崎直道　1926年生れ，東京大学哲学科卒。
現在，鶴見大学学長。

中村瑞隆　1915年生れ，立正大学仏教学科卒。
現在，立正大学名誉教授。

河村孝照　1924年生れ，東洋大学宗教学科卒。
現在，身延山大学講師。

水谷幸正　1928年生れ，竜谷大学仏教学科卒。
現在，仏教大学教授。

小川一乗　1936年生れ，大谷大学仏教学科卒。
現在，大谷大学教授。

高田仁覚　1919年生れ，高野山大学仏教学科卒。
現在，高野山大学名誉教授。

柏木弘雄　1933年生れ，東京大学印度哲学梵文学科卒。
現在，松阪大学女子短期大学部教授。

如来蔵思想〈新装〉　講座大乗仏教6

1982年5月30日　第1刷発行
1996年2月20日　新装版第1刷発行

編　者　平川彰／高崎直道／梶山雄一
発行者　神田　明
発行所　株式会社春秋社
〒101 東京都千代田区外神田2-18-6
電話　03-3255-9611(営業)　03-3255-9614(編集)
振替　00180-6-24861
装　丁　清水良洋
印刷所　育英印刷深川工場
製本所　株式会社徳住製本所

定価はカバー等に表示してあります 1996 ©

ISBN4-393-10146-4

講座大乗仏教〔全10巻〕 編集＝平川彰・梶山雄一・高崎直道

1 大乗仏教とは何か　大乗仏教の特質(平川彰)／大乗経典発達史(高崎直道)／概説―ボサツ，ハラミツ(三枝充悳)／仏陀観の変遷(武内紹晃)／大乗戒(沖本克己)／大乗の教団(塚本啓祥)／大乗仏教と密教(津田真一)

2 般若思想　般若思想の生成(梶山雄一)／般若経の成立(三枝充悳)／般若・空性・縁起の思想と人間性(泰本融)／大智度論の世界(加藤純章)／後期の般若思想(天野宏英)／般若思想と密教(氏家覚勝・松長有慶)／六朝の般若思想(福永光司・松村巧)／般若思想と三論宗・禅宗(平井俊栄)

3 華厳思想　華厳思想の展開(高崎直道)／華厳経の成立(伊藤瑞叡)／十地思想の成立と展開(荒牧典俊)／善財童子の遍歴(長谷岡一也)／華厳経における仏陀観(玉城康四郎)／唯心と性起(鎌田茂雄)／華厳宗の成立(木村清孝)／華厳と禅(吉津宜英)

4 法華思想　大乗仏教における法華経の位置(平川彰)／法華経の成立史(望月良晃)／法華経の仏陀観(田村芳朗)／法華経の宗教的実践(久保継成)／一仏乗の思想(野村耀昌)／授記と譬喩(田賀龍彦)／法華経論の立場(丸山孝雄)／中国における法華経研究(新田雅章)／天台智顗の法華経観(塩入良道)

5 浄土思想　浄土思想の成立(平川彰)／浄土経典の種々相(藤田宏達)／アミダ仏の起源(定方晟)／本願思想と仏国土の思想(藤吉慈海)／竜樹の浄土思想(香川孝雄)／天親と曇鸞の浄土教思想(藤堂恭俊)／中国における浄土教の発展(柴田泰)／善導の浄土教学(正木晴彦)

6 如来蔵思想　如来蔵思想の歴史と文献(高崎直道)／如来蔵の体系(中村瑞隆)／仏性・一闡提(河村孝照)／如来蔵と信(水谷幸正)／如来蔵とアーラヤ識(高崎直道)／チベットに伝わる如来蔵思想(小川一乗)／如来蔵思想と密教(高田仁覚)／本覚と始覚(柏木弘雄)

7 中観思想　中観思想の歴史と文献(梶山雄一)／中観派の形成(瓜生津隆真)／帰謬論証派(立川武蔵)／自立論証派(江島恵教)／瑜伽行中観派(一郷正道)／頓悟と漸悟(御牧克己)／中観の実践(田村智淳)／チベット仏教の中観思想(原田覚)

8 唯識思想　瑜伽行派の形成(高崎直道)／瑜伽行派の文献(袴谷憲昭)／唯識説の体系の成立(勝呂信静)／世親の識転変(横山紘一)／唯識の実践(早島理)／無相唯識と有相唯識(沖和史)／中観と唯識(工藤成樹)／瑜伽行唯識から密教へ(吉田宏哲)／地論宗・摂論宗・法相宗(竹村牧男)

9 認識論と論理学　仏教知識論の形成(梶山雄一)／ディグナーガの認識論と論理学(桂紹隆)／ダルマキールティの認識論(戸崎宏正)／ダルマキールティの論理学(赤松明彦)／刹那滅論証(御牧克己)／有神論批判(宮坂宥勝)／一切智者の存在論証(川崎信定)／概念と命題(長崎法潤)

10 大乗仏教とその周辺　総説(高崎直道)／インド社会と大乗仏教(奈良康明)／インド思想と大乗仏教(服部正明)／チベットと大乗仏教(川崎信定)／東南アジアと大乗仏教(佐々木教悟)／中国社会と大乗仏教(岡部和雄)／中国思想と大乗仏教(福井文雅)／西洋思想と大乗仏教(峰島旭雄)／西洋人の大乗仏教研究史(湯山明)／大乗仏教の美術(肥塚隆)